ملا حافظ

منطعه حم

حاطه درمیم
لسو

عدد اوراده ملهاره وعشره

سلطانی

علاء العراق

٢١٤
٢١٨
~~٢١٢~~

ع

٢٧

وقف جامع

شرح الاشارات للامام



٢١٩٢ خط عجم

سلطانی

عدد اوراقی ایکی یوز اون یکی

حرره الحقیر
محمد بن علی الکتابی

رب اعن على الاتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

قال النمط الاول في جوهر الاجسام اقول
النمط ضرب من الجمع والبسط ويقال ايضا لجماعة من الناس قال
عليه السلام خير الناس النمط الاوسط والجوهر يقال لما به صيرورة
الشي جوهرا والمراد هاهنا بالجوهر ذات الشي وحقيقته يقال
السواد في جوهره كذا اي في ذاته والمراد بالجسم ليس هو الجسم
التعليمي بل الجسم الطبيعي وقد فسره الشيخ بانه الجوهر الذي
يمكن ان يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع له على قوايم
وامتداد ثالث مقاطع لهما على قوايم وقال وكونه بهذه
الصفة هو الصورة التي بها صار الجسم جسما وليس كونه جسما
بانه ذو هذه الامتدادات بل هذه الامتدادات كمية اقطاره
وانها لاحقة وقد تتبدل والجسم باق بجسميته فان الشمعة قد
يحصل فيها ابعاد بالفعل طولا وعرضا وعمقا محدودة باطرافها
ثم تتبدل شكلا فيبطل تلك الابعاد المحدودة ويحصل اخرى
وعند بعض المتكلمين الجسم يتالف من جزئين فصاعدا والمقصود
من هذا النمط بيان تركب الجسم من الهيولى والصورة لا
من الاجزاء التي لا تتجزى وفيه مسايل المسئلة الاولى
في ان كل جسم اما لا جزء له بالفعل او ان كان له جزء بالفعل فهو ايضا
جسم لا جزء له بالفعل وفيها فصول ولنقدم على الفصول مقدمة
في بيان مذاهب الناس في تالف الجسم من الاجزاء فنقول
من الناس من جعل تالف هذه الاجسام المحسوسة من اجزاء
لا تتجزى وهي متناهية ومنهم من جعل تالفها من اجزاء لا نهاية
لها ومن الاولين من جعل تلك الاجزاء اجساما متمايزة لا تقبل

من القسمة الا الوهمية ولا يحصل منها للجسم اتصال حقيقي وهو
قول ديمقراطيس ومنهم من جعلها خطوطا لا تنقسم ومنهم من
لم يجعلها لا اجساما ولا خطوطا بل اشيا ليس لها في انفسها اقطار
ولا ابعاد وهو قول المتكلمين ومنهم من قال بان كل جسم اما
لا جزء له بالفعل واما فيه جزء بالفعل فهو جسم لا جزء له بالفعل وهو
الذي اختاره الشيخ قال وهم واشارة من الناس
من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ينضم عندها اجزاء غير اجسام
تتالف منها الاجسام فزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل القسمة
لا قطعا وكسرا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب
يحجب الطرفين عن التماس اقول الوهم هو الاعتقاد
المرجوح من اعتقادي الطرفين والظن هو الراجح منهما والشيخ
سمى اعتقاد المذهب المذكور اولا وهما لكونه مرجوحا بحسب
الامر نفسه وثانيا ظنا لكونه راجحا في اعتقاد القايل به والشيخ
ابدا يريد بالاشارة الاشارة الى تحقيق الحق وابطال الباطل
وبهذه الاشارة اشارة الى ابطال مذهب المتكلمين ولو ذكر
في تحرير مذهبهم ينضم عندها اجزاء غير اجسام ولا خطوط ليكون
ذلك احترازا ايضا عن المذهب الذي هو مذهب ديمقراطيس
كان احسن قال ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك
لقي كل واحد من الطرفين منه شيا غير ما يلقاه الآخر اقول
من هاهنا تحرير البرهان وتحريره ان نقول لو كان الجسم مولفا
من اجزاء لا تنقسم البتة فاما ان يحجب الجزء الطرفين عن تماسهما وتلاقيهما
او لا يحجب والقسمان باطلان فيبطل القول بالجزء اما بطلان
القسم الاول فمن وجوه احدها انه لو كان كذلك لزم انقسام الوسط

لانه حينئذ يلقى كل واحد من الطرفين من الوسط غير ما يلقاه الآخر
فذلك يقتضي انقسام الوسط اما الاول فلان كلا من الطرفين
لو لقي من الوسط عين ما يلقاه الآخر لزم ان يلقى كل منهما صاحبه
اذ لا فراغ عن لقائه وحينئذ لا يكون الوسط حاجبا لهما عن التماس
هذا خلف قال وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه
بالاسر اقول هذا هو الثاني من الوجوه الثلثة وتقريره ان
الاوسط لو حجب الطرفين عن التلاقي لزم ان لا يكون ولا
واحد منهما باسره يلقاه واذ لو لقيه احدهما باسره كان مداخلا له
فكان ملاقيا للطرف الآخر كما لاقاه الوسط فلا يكون الوسط
حاجبا لهما هذا خلف واذا لم يلق واحد منهما باسره الوسط لزم
انقسام كل من الطرفين قال وانه بحث لو جوز مجوز
مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزيهما او ما سبب قسمه
واحدا لم يكن بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي
لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اقول هذا هو الوجه
الثالث وتقريره ان الاوسط لو حجب الطرفين عن التماس
فلو توهمنا مداخلة الطرف للوسط فلا بد ان يلقى من الوسط
للوسط بنفوذه فيه شيئا غير ما لقيه منه قبل المداخلة الموهومة
والقدر الملاقي من الطرف قبل المداخلة الموهومة اقل من
القدر الملاقي منه بعد المداخلة الموهومة وذلك يقتضي انقسام
كل من الطرفين والوسط اما الاول فلان ما يلقى الطرف
من الوسط بعد المداخلة الموهومة لو كان غير ما يلقاه قبل المداخلة
الموهومة وكان القدر الملاقي من الطرف للوسط ايضا قبل
المداخلة الموهومة عين القدر الملاقي منه بعد لزم ان يكون الملاقاة

بين الطرفين والطرف قبل المداخلة كالملاقاة بينهما بعدها فكانت
الملاقاة بين الطرفين حاصلة بمجرد ملاقاتهما للوسط فلم يكن
الوسط حاجبا هذا خلف فظهر بهذه الوجوه بطلان القسم الاول
قال واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي
الوسط ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا تميز في
الوضع اقول هذا بيان ابطال القسم الثاني وهو ان
الوسط لا يحجب الطرفين عن التماس وتقريره انه لو لم يحجبهما
عن التماس كانا مداخلين له فيكونان متلاقيين لانها ملاقاة
الوسط يكون بعينها ملاقاة الطرف فلا يتميز الطرف عن الوسط
في الوضع لانه لا فراغ يمنع من ذلك والمداخلة سواء كانت موهومة
او محققة يقتضي ملاقاة الكل بالاسر وعدم التميز في الوضع والتالي
باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فيما نذكره قال
وحينئذ لا يكون ترتيب ووسط ولا ازدياد حجم فان كان شيء
من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة بين الملاقاة بالاسر
بل بغير فراغ وانما هو ما يلاقي اقول هذا بيان بطلان
للتالي وهو الملاقاة بالاسر وعدم التميز في الوضع وتقريره
ان هذه الاجزاء لو تلاقت بالاسر ولم يتميز احدها عن الآخر في
الوضع لزم امران احدهما ان لا يكون هناك ترتيب ولا
يكون هناك طرف ثم وسط ثم طرف الثاني ان لا يزداد
حجم الكل على حجم الواحد وكل منهما باطل فبطل التالي فثبت
ان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء لا تتجزى لكان الوسط اما ان
يحجب الطرفين عن التماس او لا يحجب والقسمان باطلان
فبطل القول بالجزء فان قلت النقطة موجودة لانها طرف الخط

الموجود وطرف الموجود موجود فان كان جوهرا فقد وجد الجزء
وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها وان لم يكن
منقسما فقد وجد الجزء وايضا اذا فرضنا خطا قائما على خط كان طرفه
وهو النقطة مماسا لنقطة من الخط القايم عليه فاذا تحرك زالت
مماسة تلك النقطة وحصلت مماسة نقطة اخرى وهكذا لكن
اللامماسة تحصل دفعة في آن واحد فيلزم تتالي النقط في الخط
وتتالي الآنات في الزمان وهو المطلوب قلت اما
الاول فلانسلم ان الحال في المحل المنقسم منقسم بل لذلك
شرط وهو ان يكون العرض فاشيا في المحل كالسواد وليس
كل عرض كذلك فان الاضافات لا ينقسم بانقسام محلها اذ لا
يعقل فيه واما الثاني فلانسلم ان اللامماسة تحصل في آن بل
انما تحصل في جميع الزمان التي بعده لانها لا تحصل الا بالحركة وانها
زمانية لا آنية هكذا قاله الشيخ وفيه شيء وهو ان اللامماسة
لم يكن ثم كانت فلها اول واولها في اول زمان اللامماسة
وهو آن والا لم يكن اولا بل كان الاول بعضه واذا كان
اول زمان اللامماسة آنا ولاشك بان آن اول اللامماسة
هو بعينه آن مماسة نقطة ثانية وهكذا في اللامماسة للنقطة
الثالثة والرابعة فيلزم تتالي الآنات وتتابع النقط ه

الفصل الثاني قال ومن الناس من يكاد
يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية اقول
هذا الفصل في ابطال القول بتالف الجسم من اجزاء غير متناهية
وانما الجاء القائلين بهذا القول اليه ان قالوا لو امتنع تالف الجسم
من اجزاء لا تتجزى ومن اجسام لا تتجزى لان الاجسام في انفسها
منقسمة فاذا حرك ولو بالغرض كان كل جزء جزء من الجسم قالوا
فمتى ان يكون اجزاء الجسم غير متناهية فان الانقسام انما يرد
على اجزاء موجودة في الجسم متجاورة فان احتمل الجسم انقسامات
غير متناهية كانت الاجزاء غير متناهية واعلم ان هذا القايل
وان صرح بامتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى ولكن يلزمه
القول بتلك لانه لما صرح بوجود اجزاء متجاورة في الجسم لزم
القول بان تلك الاجزاء المتجاورة لا يكون غير منقسمة لان
الاجزاء اذا كانت متجاورة كانت المفاصل بحسب تلك الاجزاء
متجاورة ضرورة فكل مفصلين متجاورين يمتنع ان يكون
بينهما منفصل والا لم يكونا متجاورين فلا يجوز ان يكون الجزء
الذي بين المفصلين المتجاورين فيلزم تركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى فلهذا المعنى قال الشيخ ومن الناس من يكاد
يقول بهذا التاليف يعني التاليف من اجزاء لا تتجزى قال
ولا نعلم ان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية فان الواحد
والمتناهي موجودان فيها اقول من ههنا تحرير البرهان
على امتناع هذا التاليف وقدم على ذلك مقدمة وهي ان
الجسم اذا كان مولفا من اجزاء غير متناهية كانت تلك الاجزاء
الغير المتناهية آحادا من الاجزاء واجزاء متناهية العدد مولفة
من الآحاد اما الاول فلان الكثرة عبارة عن اجتماع الآحاد
فاذا لم يكن واحد لم يكن كثرة واما الثاني فلان الكثرة
الغير المتناهية عبارة عن اجتماع الآحاد الى غير النهاية وذلك
بان ينضم الى الواحد ثان وثالث ورابع وهلم جرا فيكون
فيها بالضرورة الاثنان والثلثة والاربعة فظهر ان كل كثرة

فيها الواحد وكل كثرة غير متناهية فيها كثرة متناهية وهو المراد بقوله
فان الواحد والمتناهي موجودان فيها فان قلت ان عنيت
بالواحد جزءًا لا يتجزى فقد صرحتا بامتناعه وان عنيت به غير ذلك
فبين قلت يعني به جزءًا لا جزء له وذلك لازم لان قولهم
بتجاوز الاجزاء يوجب ذلك كما تقدم وايضا اذا اخذنا متصلين
متجاورين او غير متجاورين فان لم يكن الاجزاء الموجودة بينهما
منقسمة حصل المرام وان كان فيها ما هو منقسم فان لم يتناهى
انقساماته لزم ان يكون ما لا يتناهى من الامور الموجودة بالفعل
محصورا بين حاصرين وان انتهت انقساماته انتهت الى ما
لا ينقسم فظهر من هذا انه لا يمكن ان يكون الاجزاء الموجودة بالفعل
غير متناهية الا وتلك الاجزاء غير منقسمة واذا كان كذلك فبيان
بطلان الجزء الذي لا يتجزى يبطل هذا القسم ايضا لكن لما صرح الخصم
بامتناع تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى عدل الشيخ الى البرهان
الذي يذكره قال فاذا كان كل متناه يوجد منها مولفا من
آحاد ليس حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن التاليف معدا للمقدار
بل عسى العدد اقول لما ابطلت تلك المقدمة شرع في تحرير
البرهان وتحريره انه لو تركبت الجسم من اجزاء لا يتجزى بغير نهاية
فاما ان يكون لكل كثرة متناهية يوجد منها مولفة من آحاد حجم
ازيد من حجم الواحد او لا يكون والقسمان باطلان فبطل القول
بكون الجسم مولفا من آحاد غير متناهية اما بطلان الثاني فلانه لو
ثبت لم يكن التاليف معدا للمقدار ولا العدد ايضا لانه حينئذ لا
يحصل لشيء من الآحاد تميز لدخل الكل وحصوله في حيز واحد
واستوائها في تعدد الامور والشيخ لما لم يتوقف مرامه على نفي
العدد لم يصرح به بل اومى اليه بقوله بل عسى العدد قال
وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات
بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة وكان جسم كان نسبة
حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى
متناهي القدر اقول هذا لبطلان القسم الاول وتقريره انه
اذا كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وتحققت الاضافات
بينها اعني بين الكثرات المتناهية الآحاد في كل جهة من الجهات
الثلث التي للامتدادات المتقاطعة على زوايا قوائم كان لتلك
الكثرات حجم في كل جهة وكان جسم اذ لا معنى للجسم الا ذلك كما تقدم
وذلك الجسم متناهي الحجم متناهي الآحاد فعلم انه حينئذ يكون جسم بهذه
الصفة نعم ان يقال لم قلتم بان الاضافات المذكورة متحققة بين
تلك الكثرات قلنا لان كل كثرة متناهية يوجد منها مولفة من
آحاد يجب ان يكون حجمها فوق حجم الواحد والا لم يفد التاليف المقدار
وتلك الكثرات متجاورة غير مترتبة وكل كثرة لها امتداد في جهة
حاويها كثرة الذي يحصل منها الامتدادات الثلث فظهر تحقق الاضافات
المذكورة وكون الجسم منها وانما ذكر الشيخ بلفظ الامكان ليفطن المستبصر
لذلك واذا حصل جسم متناهي الحجم متناهي الآحاد فمن يكتفي بالزام الخصم
يكفيه ذلك لان الخصم يدعي ان كل جسم مولف من اجزاء لا نهاية لها ومن
لا يكتفي به قال كما يقوله وهو انه اذا حصل جسم متناهي المقدار متناهي
الآحاد لزم ان يكون كل جسم متناهي المقدار متناهي الآحاد لانه لو
كان متناهي المقدار غير متناهي الآحاد كان نسبة حجم هذا الجسم الى حجم
ذلك الجسم نسبة متناهي المقدار وذلك يوجب الخلف قال
لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم وكانت نسبة الآحاد

المناسبة الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف
اقول هذا القول لبيان لزوم الخلف من كون نسبة حجم
هذا الجسم الى حجم ذلك الجسم نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر
وتقريره انا نعلم بالضرورة ان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف
والنظم اعني انه اذا ضم آحاد الى آحاد مثلها في العدد كان الحجم الحاصل
من ذلك التاليف ضعف الحجم الحاصل اولا اي مثله وان ضمت
الى آحاد ضعفها كان الحاصل من الحجم ثلثة امثال الحجم الاول فاذا كان
حجم الجسم الغير المتناهي الآحاد عشرة امثال حجم الآحاد علمنا بالضرورة
ان آحاده عشرة امثال آحاد المتناهي الاحاد لكن هذه نسبة متناه
الى متناه فيلزم ان يكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير
المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف فظهر انه لو كان الجسم
مولفا من اجزاء غير متناهية لزم احد القسمين المذكورين والتالي
باطل فالمقدم كذلك واعلم ان هذا القول لما كان في غاية الضعف
والسخف جاء الخلل من كل مكان وقد نبهنا على بعضه وهو الالزام
والمناقض المذكوران ومنه ان الجسم المتناهي المقدار والحجم لو كان
مولفا من اجزاء موجودة بالفعل متجاورة في جهات الامتدادات غير
متناهية لزم ان يكون ما لا يتناهى من الموجودات بالفعل محصورا
بين حاصرين ومنه ما يقال لو كانت اجزاء الجسم الموجودة بالفعل غير
متناهية لامتنعت الحركة على الهيأة وقطعها لامتناع قطع ما لا نهاية
له ولما لحق السريع البطيء لانه يكون بينهما اجزاء غير متناهية
كلها موجود بالفعل وقطعها محال وعند ذلك اضطروا الى القول
بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم على المسافة من حد متروك الى حد
مقصود لم يلاق ولم يحاذ ما في الوسط وبطلانها بين ٥

الفصل الثالث قال تنبيه اليس اذا وجب النظر ان
الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب
ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد وجب
امكان وجود جسم ليس له في امتداده مفاصل بل هو في نفسه كما هو عند
الحس اقول هذا الفصل لاتمام البرهان على المطلوب انتجه
منه ووجهه ان الجسم لو كان مولفا من اجزاء موجودة بالفعل غير
اجسام وخطوط فاما ان يكون تلك الاجزاء متناهية او غير متناهية
والقسمان باطلان فبطل القول بالاجزاء والمفاصل الموجودة كلها
بالفعل فلزم وجود جسم ليس في امتداده مفاصل وانما ادعينا الحصر
لانه يمتنع ان يكون لكل جسم عدم المفاصل لما بينه بعد بل كل جسم اما
لا جزء له واما له جزء هو جسم لا جزء له والالزم كون جسم لا جزء له ولا مفصل
فيه واراد الشيخ بالامكان الاعم من الوجوب والامكان الخاص
الاعم من الواقع بالفعل والخالي عنه لما بينا من وجود جسم لا جزء له بالفعل
وانما ذكر القضية الاولى مهملة لان البرهان السالف لا ينفي الا تركب
الجسم المتناهي الحجم من الآحاد الغير المتناهية فاما ثبت وجوب تناهي
الابعاد لم يصدق القضية كلية واراد بقوله ليس يجب في القضية
الثانية انه يجب انه ليس وانه كثيرا ما يطلق لارادة الثاني قال
لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل هو قابل للانفصال ووقوع المفاصل
اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين كما في البلقة واما بوهم وفرض
ان امتنع الفك لسبب اقول الجسم الذي لا مفصل فيه بالفعل
ولا انقسام قابل للقسمة لكنه في حد ذاته متصل فورود الانفصال
عليه يفتقر الى سبب خارج عن ذاته والامور الفاعلة للانفصال والانقسام
ثلثة الاول الفك والتفصيل بالقطع والكسر والثاني اختلاف عرضين

بان يحل عرض في بعض وعرض في بعض كالسواد والبياض
في البلقة والثالث الوهم والفرض بان يتوهم له نصف او ثلث
او ربع وغير ذلك من الاجزاء وهذا اعم الجميع لانه آت في كل جسم قبل
الفك واختلاف الاعراض اولم يقبل ثم هذه الاسباب مهما زالت
عاد اتصال الجسم وان كان بطريق التجدد المسئلة الثانية
في فروع نفي الجزء قال ترتيب اليس اذا لم يكن تالف من آحاد
لاتقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا
يقف الى غير النهاية اقول يتفرع على نفي الجزء الذي لا يتجزى
فروع الاول انه اذا لم يكن الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزى وجب ان لا
يقف واحد من وجوه القسمة الى غير النهاية لانه لو كان كل واحد من وجوه
القسمة ينتهي وجب انتهاوه الى ما لا ينقسم كان الجسم مولفا من آحاد لا
ينقسم وقد بطل ذلك وانما قال لاسيما الوهمية لان القسمة الانفكاكية
والتي باختلاف الاعراض قد تقف واما الوهمية فانها لا يقف الى
غير نهاية قال هذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر
يرشده القدر الذي نورده اقول اهل التحصيل والبحث اطنبوا
في تفاريع نفي الجزء وايراد ذلك مما يطول الكتاب فاقتصر الشيخ على
ايراد ما ياتي من الفروع بعد فانما ربما يرشد المستبصر الطالب قال
انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة
عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يأتلف مما لا ينقسم حركة ولا
زمان اقول الفرع الثاني من فروع نفي الجزء احتمال الحركة والزمان
قسمة بغير نهاية لان الحركة لو لم تحتمل قسمة بغير نهاية لكان ما يحتمله
من الانقسامات متناهيا الى ما لا ينقسم فاذا قطعت الحركة المعينة
مثلا مسافة معينة فالقدر من المسافة الذي تقطعه بما لا ينقسم لانه لو
انقسم

انقسم كانت الحركة على نصفه قبل الحركة على كله فلزم انقسام ذلك
القدر من الحركة وانه خلف وكذلك الزمان لو لم يحتمل قسمة بغير نهاية
كان ما يحتمله من القسمة متناهيا الى ما لا ينقسم فالقدر من المسافة التي
تقطعه الحركة لا ينقسم والا لكانت الحركة الى نصفه قبل الحركة الى
كله ولزم انقسام ذلك القدر من الزمان هذا خلف الفرع الثالث
انه يلزم ان لا يتركب الحركة والزمان من اجزاء لا تتجزى ووجهه
قريب مما ذكرناه والشيخ انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان فرعيه
الامرين المذكورين لنفي الجزء يكفي فيهما التنبيه لظهورهما ومن عادته
ان يسمى الفرع تذنيبا المسئلة الثالثة في اثبات الهيولى
وفيها فصول الاول قال قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا
متصلا وانه يعرض له انفصال وانفكاك اقول قد عرفت
ان للجسم امتدادات ثلثة في الجهات والمقدار الامتداد فان كان
في الجهة الواحدة سمي خطا وان كان في الجهتين سمي سطحا وان كان
في الجهات الثلث سمي جسما تعليميا وثخنا وقد عرفت ان
ذلك المقدار متصل لا انفصال فيه بالفعل ويعرف انه قد يعرض
له اتصال وانفصال اما عروض الاتصال ففي المائين اذا زال
المانع من الاتصال الحايل بينهما واما عروض الانفصال ففي الماء
الواحد اذا عرض سبب يقتضي الانفصال هذه مقدمة يتوقف عليها
برهان اثبات الهيولى وههنا مقدمة ثانية لم يذكرها الشيخ لظهورها
وهي ان كل عارض فله لا محالة معروض له يقبله ويتصف به متحققا
به وجوده بالفعل لان القابل مع وجود المقبول والعارض مع وجود
المعروض له ولذلك المعروض له قوة قبول ذلك العارض ولذلك
العارض امكان عروضه لذلك القابل ونعني بالقوة ما يكون مبدا

للفعل والانفعال وتلك القوة وذلك الامكان سابقان على وجود
القبول والعروض بالفعل والانفعل ذلك اما الوجوب واما الامتناع
وكلاهما يمنعان العروض قال ـــــ ونعلم ان المتصل بذاته
غير القابل للاتصال والانفصال هو لا يكون هو بعينه الموصوف
بالامرين اقول ـــــ هذه مقدمة ثالثة وهي ان المتصل بذاته
وهو الصورة الجسمية غير قابل للاتصال والانفصال قبولا على
ما ذكرنا من التفسير وهو ان يكون موصوفا بالاتصال الانفصال
العارضين لما بينه بعد قال ـــــ فاذا قوة هذا القبول غير
وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغير ذات
المتصل بذاته الذي عند انفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود
الاتصال يعود مثله متجددا اقول ـــــ يلزم مما ذكرنا من
المقدمات الثلث امران احدهما ان يكون قوة القبول وامكان
العروض غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته والثاني
ان محل تلك القوة يكون غير ذات المتصل بذاته اما الاول
فلان قوة القبول لما كانت سابقة على وجود المقبول بالفعل
وعلى هيئته وصورته امتنع ان يكون هي واحدا منها لامتناع ان
يكون السابق عين اللاحق والهيئة كل الشكل امر يحدث في قابل
يصير له موصوفا بصفة مخصوصة والصورة ما به الشي هو هو
بالفعل قال الشيخ وجميع ما يقال له انه صور فهو الهيئة الحاصلة
للهيولى وانما احتجنا الى هذه المغايرة لان بتقدير ان يكون هي
واحدا من هذه الامور لم يفتقر الى محل سابق الوجود على وجود
المقبول بالفعل فلا يلزم ان يكون محل الاتصال بالفعل قابلا للانفصال
ولا ان يكون محل الانفصال بالفعل قابلا للاتصال فلم يلزم ان

يكون هناك شي واحد قابل لهما واما الثاني فلان المتصل بذاته
يعدم عند وجود الانفصال بالفعل ومحل قوة الانفصال بالفعل
موجود معه فمحل الانفصال غير ذات المتصل بذاته ومحل قوة
الاتصال غير ذات المتصل بذاته لان عند وجود الاتصال
يعدم كل من المتصلين اللذين كان احدهما منفصلا عن الآخر
ويعود اتصال مثل الاتصال الاول متجدد لامتناع عود اعادة؟
المعدوم فان قلت ـــــ هذا يقتضي ان يكون محل قوة الاتصال
غير ذات المتصل بذاته ومحل قوة الانفصال ايضا غير ذات
المتصل بذاته فلم قلتم بان هناك شيا واحدا هو محل القوتين جميعا
قلت ـــــ ما ذكرنا يقتضي ان يكون محل القوتين حاصلا مع
كل واحد من الاتصال والانفصال فمع المتصل بذاته شي يقبل
اتصاله وانفصاله وهو الهيولى واعلم ان ما يقال عليه
الهيولى وهو الامر الذي من شانه ان يحصل له امر اخر في ذاته
بعد ان لم يكن يقال عليه الموضوع والمادة والعنصر والاسطقس
باعتبارات مختلفة لانه من حيث هو قابل للصورة بالقوة يقال له
الهيولى ومن حيث انه حامل لها بالفعل يقال له الموضوع ومن حيث
انه مشترك بين الصور يقال له المادة ومن حيث انه منه يبدا التركيب
يقال له العنصر ومن حيث انه ينتهي اليه التحليل يقال له الاسطقس
فالاسطقس ابسط اجزاء المركب الفصل ـــــ الثاني قال
وهم وتنبيه ـــــ ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك
والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك اقول ـــــ هذا الفصل
يشتمل على سوال وجواب اما السوال فهو ان البرهان المذكور
لا يدل على اثبات الهيولى الا في الجسم القابل للانفصال وليس كل

جسم كذلك فان الجسم الفلكي لا يقبل الفك والتفصيل فما ذا يدل على
ان كل جسم له هيولى وموضوع حامل للصورة الجسمية وانما قال فيما
الحسب لانه بعد لم يثبت امتناع الخرق على الافلاك قال
فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة
وما لها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابه فاذا عرف في بعض
احوالها حاجتها الى ما يتوهم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يتوهم
فيه اقول والجواب عن ذلك مبني على مقدمتين احدهما
في تفسير الطبيعة فنقول الافعال والانفعالات الصادرة
عن الاجسام عن ذواتها لا لسبب غريب خارج عنها انما تصدر
عنها لا بما هي اجسام بل بقوى حاصلة فيها والقوة الحاصلة في الجسم
اما ان تصدر عنها الفعل على نهج واحد اما من غير ارادة كما للحجر في
هبوطه وتوقفه في الوسط وتسمى طبيعة واما مع ارادة كما للشمس في
دورانها وتسمى نفسا فلكية واما ان يصدر على فنون مختلفة اما
من غير ارادة كما للشجر في تفريعه وتشعب اصوله وتعريضه وتطويله
وتسمى نفسا نباتية واما مع ارادة كما للحيوان في افعاله وتسمى نفسا
حيوانية وحدت الطبيعة بانها مبدأ اول لحركة ما يكون
فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والاول احتراز عن النفس فان فعلها
بوسط والثاني احتراز عن الصناعة والثالث عن تحريك قاسر فيه
والرابع عن تحريك الساكن في السفينة فان الطبيعة انما يحرك السفينة
بالذات والساكن فيها بالعرض والمراد بالحركة ما يعم الحركة في الكم
من التخلخل والتكاثف وفي الكيف من الحرارة والبرودة وفي المكان
من الانتقال وغيره وربما كانت طبيعة للشيء نفس صورته كما في
البسائط فان طبيعة الماء هي بعينها صورته التي بها هو ما هو لكنها

طبيعة ان لم تنضف الى صدور الفعل عنها وصورة ان لم تنضف واما في
المركب كالماهية الانسانية فانها يتضمن قوى طبيعية ونفسانية نباتية
وحيوانية ونطقية فيكون الطبيعة جزءا من تلك الصورة وقد يقال
الطبيعة لكل قوة تفعل بغير ارادة وعلى هذا يكون النفس النباتية
طبيعة وقد يقال لكل قوة تفعل بغير روية فيكون تسديس العنكبوت
طبيعيا المقدمة الثانية الطبيعة اما ان تكون جنسية واما
ان تكون نوعية وقد عرفت في المنطق كلا من الجنس والنوع واختلاف
الجنس في موضوعاته النوعية بالفصول واختلاف النوع في
موضوعاته الصنفية والشخصية بالخارجات عن ماهيته النوعية
وقد عرفت هناك ان الفصل المنوع علة لوجود حصة النوع من
الجنس فيكون مقوم الجنس ومحصله في الوجود بالفصول واما ما
يختلف به النوع من المصنفات والمشخصات فانما هو امور انما تعرض
للماهية النوعية بعد تقومها بذاتياتها وتحصلها في انفسها وتلك الامور
غير مقومة لا لذواتها ولا لوجوداتها فلا يكون محصلة بها واذا عرفت
ان الماهية النوعية محصلة والماهية الجنسية غير محصلة بالتفسير
المذكور فنقول الطبيعة النوعية المحصلة يتشابه ويتماثل في
افرادها في الحاجة الى الشيء والاستغناء عنه لما تقرر في العقل ان
حكم الشيء حكم مثله فتلك الطبيعة من حيث هي محتاجة الى الشيء كانت
في كل فرد محتاجة اليه وان كانت مستغنية عنه كانت مستغنية عنه في
كل فرد وخرج على هذا الطبيعة الجنسية فانها انما اختلفت بالفصول
المقومة لوجودها فاختلفت حاجتها الى الفصول فلها بحسب كل نوع حاجة
الى الفصل من تلك الطبيعة الجنسية والاحسن من هذا ان يقال
ان الطبيعة الواحدة جنسية كانت او نوعية ما لها من الحاجة الى الشيء

ان كانت صح
[illegible] النوع [illegible] صح

والاستغناء عنه لا تختلف لما ذكرنا ان حكم الشيء حكم مثله فالطبيعة
الجنسية انما هي محتاجة الى علة مطلقة من العلل التي هي الفصول
ولا حاجة بها الى علة معينة منها فهي مطلقا محتاجة الى علة مطلقة ومطلقا
مستغنية عن علة معينة واما تعين العلة فانما جاء من جانب العلة لا من
جانب المعلول فالمعلول بما هو معلول محتاج الى علة مطلقة لا الى علة
معينة وكل علة معينة فانها يستلزم معلولها الا ان ذلك المعلول فقر الى
تلك العلة المعينة بل لو ثبت الافتقار الى علة معينة فانما يكون ذلك
لا من نفس المعلول بل لامر من خارج وهو معينها اما في الوجود واما في
العلية واذا عرفت هذا فلنرجع الى ما نحن بصدده فنقول
الطبيعة الجسمية المعنى عنها بطبيعة الامتداد الجسماني واحدة بالماهية
وان كانت غير واحدة بالعدد وما لها من الحاجة الى المحل والاستغناء عنه
متشابه متماثل في افرادها لما ذكرنا ان حكم الشيء حكم مثله فان كانت محتاجة
في قوامها الى المحل في بعض المواضع كانت محتاجة اليه في كلها لكنها
محتاجة اليه في بعض المواضع لما بينا فهي محتاجة اليه مطلقا وهو
المطلوب لكن الشيخ ذكر الشرطية ولم يذكر استثناء عين المقدم لانتاج
عين التالي لما سبق منه في الفصل السابق قال ولو كانت
طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة
لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول
اقول هذا قياس ثان لانتاج المطلوب وتقريره ان الطبيعة
الجسمية لو كانت طبيعة تقوم بذاتها ولم يكن محتاجة في قوامها الى المحل
لكانت قائمة بذاتها في جميع المواطن التي يوجد فيها ذاتها لوجود تلك
الطبيعة في تلك الذوات لكنها غير قائمة بذاتها في بعض المواطن بل
هي قائمة في المحل ا نتج انها غير قائمة بذاتها في جميع المواطن بل في المحل وهو المطلوب

لكن الشيخ لم يذكر استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم لما ذكرنا ويمكن
ان يجعل ما ذكره من الشرطيتين من قياس واحد هكذا الطبيعة الجسمية
لا تختلف في الحاجة الى المحل والاستغناء عنه لانها ان كانت محتاجة
اليه كانت محتاجة مطلقا وان كانت غنية عنه كانت غنية عنه مطلقا
واذ لا اختلاف في الحاجة والاستغناء وانها في بعض الذوات
محتاجة فكانت في الكل محتاجة وهو المطلوب بقي ان يقال لم
قلتم انها في بعض الذوات محتاجة الى المحل والبرهان المذكور قبل
يدل على ان قوة قبول الاتصال والانفصال قائمة بمحل غير ذات
المتصل بذاته فلماذا لزم من قيام هذه القوة بذلك المحل قيام الصورة
الجسمية به قلنا لان ذلك الامر يجب ان يكون مقارنا للصورة
الجسمية لامتناع ان يكون تلك القوة قائمة بالمباين عنها فاذا اما ان
يكون محلا لها او حالا فيها والثاني باطل والا لزم كون تلك القوة متاخرة
عنها وقد تقدم انها متقدمة عليها هذا خلف فتعين الاول وهو المطلوب
وقوله لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها
دون الفصول اشارة الى الفرق بين الطبيعة النوعية والطبيعة الجنسية
فان الطبيعة الجنسية انما يختلف بالفصول المنوعة وان كان تلك
الفصول خارجة عنها لكنها مقومة لها في وجودها فجاز اختلافها في الحاجة
الى تلك الفصول واما الطبيعة النوعية فانما يختلف بعوارض يعرض
لها مصنفة او مشخصة وانها لا يتقوم الماهية النوعية لا في ذاتها ولا في
وجودها فافترقا واعلم ان هذا الفرق غير قادح يعرفه المحصل
بادنى تامل بل الجواب عن نقض القاعدة التي ذكرناها ما ذكرنا من ان
الطبيعة الواحدة جنسية كانت او نوعية لا تختلف في الحاجة
الى الشيء والاستغناء وقد حررناه على احسن الوجوه وعلى هذا لا يرد الطبيعة
عنه صح

الجنسية نقصا ولاحاجة بنا الى اثبات كون الطبيعة الجسمية
نوعية محصلة مختلفة بالخارجات عنها دون الفصول وعلى ما
ذكره الشيخ نحتاج اليه والى كونه فيها قادحا وانما سمى الشيخ هذا الفصل
بالتنبيه لظهوره كما سبق الفصل الثالث قال
وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل
الانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا
احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام
وما يشبهها اقول هذا سوال ثان وتوجيهه انه لما ذكر
ان الجسم المتصل بذاته قابل للانفصال وبنى عليه البرهان فقال
لانسلم ان الجسم الواحد المتصل بذاته قابل للانفصال فان الجسم المتصل
بذاته هو الجسم البسيط الذي لا يقبل من القسمة الا الفرضية والوهمية
والتي باختلاف الاعراض وان الاجسام انما تتركب منها والاجسام
المركبة ليس متصلة بذواتها وهذا عن مذهب ديمقراطيس الذي
حكيناه عنه وحاصله ان الجسم الذي يقبل الفك والتفصيل غير
متصل بذاته والذي هو متصل بذاته لا يقبل ذلك فلا يتم البرهان
المذكور ومن حق هذا السوال تقديمه على الاول يعرفه المحصل
السليم الطبع قال فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية
والفرضية والواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في
البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين مما يحدث
في المقسوم اثنينيته ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع
الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع اقول هذا جواب ذلك
السوال وتقريره ان كل قسمة كانت انفكاكية او وهمية او واقعة
باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين

كاختلاف محاذاتين بان يكون جانب منه محاذيا ومقابلا لشيء وجانب
منه مقابلا لاخر او باختلاف موازاتين او مماستين على ما ذكرنا يحدث
في المقسوم اثنينيته بحيث يكون طباع كل من الاثنين الحادثين طباع
الاخر وطباع الجملة التي عنها حدث الاثنان وطباع الخارج عن تلك الجملة
الموافق لها في النوع فاذا هناك امران متصلان ليس بينهما اثنينية
انفكاكية وهما الجزآن الحادثان بالوهم والفرض وامران اخران بينهما
انفصال انفكاك وهما تلك الجملة والخارج عنها الموافق لها في النوع
والطبع والطباع واحد وهو ما يلزم من الطبيعة وقد تقدم ان الامور
المتساوية في الماهية والطبيعة لا تختلف افرادها في مقتضى تلك
الماهية وتلك الطبيعة قال فيصح بين كل اثنين منها ما يصح
بين اثنين آخرين فيصح اذا بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية
الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك
الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين اقول لما ثبت
اتحاد الاثنين المتصلين وهما جزءا الجملة والاثنين المتباينين وهما الجملة
والخارج الموافق في النوع فيصح بين الاثنين الاولين ما صح بين الاخرين
من الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالي ويصح بين الامرين الاخرين
ما صح بين الاثنين الاولين من الاتحاد الاتصالي الرافع للاثنينية
الانفكاكية لاستواء الكل في الماهية والطبيعة قال اللهم
الا من عائق مانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زايل ولعل هذا
العائق اذا كان لازما طبعا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص
نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه اقول هذا
جواب عن سوال مقدر وهو ان جسم الفلك قابل للانقسام الوهمي
مثلا وذلك تحدث فيه الاثنينية على الوجه المذكور والامران

المتصلان جزاء الفلك المقسوم وهما متصلان والمباينان جسم الفلك
والعنصر ومع ذلك ما صح بين جزئي الفلك من الاتصال لم يصح بين
الفلك والعنصر وبالعكس والجواب عنه ان النظر الى اتحاد الطبيعة
يوجب ذلك لكن عاق عنه مانع خارج عن طبيعة الامتداد وهو المادة
والعائق عن فعل الطبيعة ان كان زايلا نعود مقتضى الطبيعة
وان كان لازما لم يكن هناك اثنينية ولا فصل بين اشخاص تلك الطبيعة
بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد من ذلك النوع الا شخص واحد
واذا كان العايق هناك هو المادة التي لا تقبل الانفصال والاتصال
فها هنا ان لم يكن مادة فلا مانع من مقتضى طبيعة الامتداد وان كان
هنا مادة فقد حصل المطلوب واعلم انه لا يلزم من انتفاء المانع
المعين انتفاء المانع مطلقا فلعل هاهنا مانعا آخر تقول الخصم به وهو
ان القابل للانفصال في الحقيقة هو المادة كما زعمتم فاذا لم يكن للجسم البسيط
الذي يدعيه الخصم مادة امتنع ان يكون ذلك الجسم قابلا للانفصال
فلم قلتم بان الجسم البسيط ذو مادة ليكون قابلا للانفصال فهذا ما
في هذا الموضع اختصارا الفصل الرابع قال تنبيه كل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم
طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة لذلك النوع اثنينية او كثرة
بعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا
واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق
عنه امر لازم طبيعي اقول هذا نتيجة ما ذكر قبل وهو ان
كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة لانه كلي لا يمنع تصوره من
الشركة فلو فرضنا عائقا عن تلك الكثرة لازما للطبيعة لم يكن لذلك
النوع كثرة بالفعل بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد من ذلك

النوع الا شخص واحد لان المانع اللازم يستلزم لزوم الامتناع
وعندي ان هذا الفصل ليس من الاصل اذ ليس فيه زيادة بيان
على ما تقدم في الفصل السابق بل هو حاشية نقلت الى المتن ولهذا
في كثير من النسخ يوجد على الحاشية والله اعلم بتلك ٥
قال تذنيب اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو
مقدار والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما يتقوم
معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولانا وهو في نفسه لا
مقدار ولا صورة جرمية له فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض
الاشياء قبولها لقدر معين دون ما هو اكثر او اصغر منه اقول
تفريع على اثبات الهيولى ان الهيولى المعين الواحد قد يقبل
مقادير مختلفة في الصغر والعظم والمتكلمون يستبعدون كون المحل
الواحد المعين قابلا لذلك فيقولون بان اختلاف الحجم بالصغر والعظم
اما بالانفشاش والاندماج كما في القطن يعظم حجمه اذا انفش ويصغر
اذا اندمج واما بالزيادة والنقصان يعظم بزيادة الاجزاء ويصغر
بنقصانها وهذا الفصل يشبه ان يكون المقصود منه نفي هذا الاستبعاد
وبيانه انه قد تبين لك ان المقدار الجسماني والصورة الجرمية
مقارنة لما يكون قوامه معه ولا نقول يكون قوامه به فان ذلك
لم يثبت بعد ويكون هي اي الصورة الجرمية صورة له ويكون
ذلك هيولانا وقد عرفت معنى الهيولى والصورة ثم نقول
الهيولى ليس له في حد نفسه مقدار ولا صورة جرمية اذ لو كان هو
في نفسه ذا مقدار كان حصول المقدار فيه مستلزما الجمع بين المثلين
ولكان ذلك المقدار قابلا للاتصال والانفصال وكان للهيولى
هيولى آخر بعين ما تقدم واذا كان كذلك كان نسبة جميع المقادير اليه

على السواء لم يخصص قبوله لمقدار معين دون الاصغر والاكبر منه
فهذا مثال هذا الاستبعاد وانما قال في بعض الاشياء لان هيولى
الفلك لا تقبل الامقدارا معينا وانما قال ولا يستبعد لان المذكور
ليس برهانا ولانه منقوض بهيولى الفلك فانه لا مقدار ولا صورة
جرمية له ومع ذلك لا تقبل الامقدارا معينا ولا يمكن ان يجاب عن
هذا النقض بان ذلك العائق هو المادة اذ الكلام فيما ينافي
قبول المادة لمقدار معين فلا يمكن ان يكون ذلك الامتناع لمادة
اخرى فليعلم ذلك ○ المسئلة الرابعة في ان الصورة
الجسمية حالة في الهيولى وهو حامل لها فان كونها مفتقرة اليه
قد سبق تقريره وفيها فصول الاول قال اشارة يجب ان
يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده
الى غير نهاية اقول هذا الفصل في تناهي الابعاد وهي مقدمة
من مقدمات المسئلة الرابعة كما يتضح لك وانما قال وخلاء ان جاز
وجوده لانه بعد لم يثبت امتناع الخلاء والمدعى انه لا يمتد بعد ما الى
غير نهاية قال والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان
غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ومن الجائز
ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات ومن
الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك
امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اقول
لو كان في الابعاد بعد ممتد الى غير النهاية يلزم المحال وكل ما لزمه
المحال محال بيان الشرطية انه لو كان كذلك امكن ان يفرض
امور ثلثة احدها امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد
لا يزال البعد بينهما يتزايد على مثال ساقي المثلث الثاني ان يكون

بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اي يزيد كل بعد
على ما قبله بذراع مثلا والثالث ان هذه الابعاد المتزايدة
بينهما غير متناهية وانما شرطنا في تزايد الابعاد ان يكون بقدر
واحد لانا نريد ان نقول الزيادات التي في تلك الابعاد غير
متناهية ولو كانت الزيادات على التناقص لم يلزم ان يكون تلك
الزيادات متناهية وهذا تعرف انه ليس من شرط تزايد
الزيادات ان يكون بقدر واحد بل شرطه ان يكون بقدر
واحد او اكثر لكن الشيخ اختار الاول واذا فرضنا هذه الامور
الثلثة لزم ان يكون هناك زيادات على التفاوت المذكور
بغير نهاية قال ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد
عليه قد توجد في بعد واحد وانه زيادات امكنت فيمكن ان
يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن اقول
اذا كان هناك زيادات على التفاوت المذكور بغير نهاية فكل زيادة
توجد فانها مع المزيد عليه توجد في بعد واحد وحينئذ توجد
بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات فانه يستلزم المحال
اما الاول فظاهر واما الثاني فمحتاج الى البيان قال
والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه
امكان فيكون انما يمكن وجود المشتمل على المحدود من جملة
غير المحدود الذي في القوة فيصير البعد بين الامتدادين
الاولين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم
اقول بيان انه يلزم مما ذكرنا وجود بعد واحد يشتمل
على جميع الزيادات الممكنة في الابعاد التي بين الامتدادين
انه لو لم يوجد بعد شانه ما ذكرنا لزم ان يكون الابعاد الواقعة

بين الامتدادين ينتهي في العدد الى حد لا يمكن الزيادة عليه والا كان هناك
بعد مشتمل على جملة تلك الزيادات هذا خلف فاذا يكون تلك الابعاد
الواقعة بين الامتدادين مشتملة على زيادات محدودة متناهية بين
جملة الزيادات الغير المحدودة الغير المتناهية فيكون في تلك الابعاد
بعد ينتهي في العظم الى حد لا يتجاوزه فيكون هو اعظم تلك الابعاد قال
وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا يمتدان بعده والا امكنت الزيادة
على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود هذا خلف محال
اقول اذا كان بين الامتدادين بعد هو اعظم الابعاد لزم انقطاعهما
عند ذلك البعد والا امكن بعد زائد على تلك الابعاد المتناهية التي
لا يمكن اكثر منها هذا خلف قال فمن انه يكون هناك امكان
ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة
بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال اقول
لما ثبت انه لو لم يكن بين الامتدادين بعد مشتمل على تلك الزيادات
الموجودة بغير نهاية لزم انقطاع الامتدادين والمقدر خلافه لزم ان
يكون بين الامتدادين بعد مشتمل على تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية
وذلك يوجب ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهما
الامتدادان الاولان وهذا محال واعلم ان ما ذكره مغالطة فليس
الغلط فيه انه ادعى انه يجب ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع تلك
الزيادات الممكنة بغير نهاية كما زعم الامام لان ما بعده مذكور في معرض
البرهان عليه فان كان غلط فهو فيه ولا من حيث انه انما يكون هناك
بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات ان لو كان ذلك البعد اعظم الابعاد
واحدها وانما يمكن ذلك لو انقطع الامتدادان فيكون ذلك مصادرة
على المطلوب كما زعم غيره لان مقدمات البرهان انما يكون حجة اذا كانت

النتيجة حجة ولا يقال ان ذلك مصادرة على المطلوب بل الغلط
فيما ذكره في معرض البرهان وهو انه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون
الابعاد الواقعة بين الامتدادين ينتهي في العدد الى حد لا يمكن الزيادة
عليه والا كان هناك بعد مشتمل على جملة تلك الزيادات ووجهه ان
المقدر انه لا شيء من الابعاد المعينة يشتمل على جميع تلك الزيادات ولا يلزم
من ذلك انه لا شيء من البعد مشتمل على جميعها بل جميعها في البعد لكن
في كل بعد زيادة وهذا كما نقول في الاعداد المرتبة صاعدا من الواحد
الى غير نهاية ان كل عدد يشتمل على زيادة واحد على العدد الذي قبله
ثم ان تلك الزيادات غير متناهية وانها باسرها حاصلة في العدد المطلق
وليس حاصلة في عدد معين بل كل عدد يشتمل على زيادات متناهية
من جملة تلك الزيادات الغير المتناهية كذلك فيما نحن فيه واعلم
ان البرهان المذكور بتقدير صحته لا يقتضي تناهي الابعاد في كل جهة
وانما يقتضي تناهيها في جهة واحدة لانا لو فرضنا بعدا غير متناه في جهة ويسمى
الطول ومتناهيا في جهة ويسمى العرض فانه لا يمكن ان يفرض في ذلك
البعد امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد على مثال ساقي المثلث
فان الامتداد الواحد لا بد وان ينتهي الى الجهة المتناهية فينتهي فليتامل
ذلك والله الموفق ويمكن تحرير هذا البرهان على وجه اخر وهو ان
يقال بعد فرض تلك الامور الثلثة اما ان يكون في تلك الابعاد بعد
يشتمل على جميع تلك الزيادات او لم يكن فان لم يكن كانت الابعاد الواقعة
بين الامتدادين متناهية في العدد وكان فيها بعد هو اعظم الابعاد ولزم
انقطاع الامتدادين كما تقدم هذا خلف وان كان فيها بعد شانه ما
ذكرنا لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وهذا خلف قال
وقد يتبين استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة اولا

يستعان لكن فيما ذكرناه كفاية اقول قد ذكر في باب استحالة البعد
الغير المتناهي وجهان احدهما يستعان فيه بالحركة ويسمى
برهان المسامتة والثاني لا يستعان فيه بالحركة ويسمى برهان التطبيق
وما سبق يسمى برهان السلم اما برهان المسامتة فهو ان يقال لو وجد
بعد غير متناه امكن ان يفرض فيه خط ممتد من مبداء الى غير النهاية
وخط آخر موازله متناهي الطرفين ثم يجعل طرف الخط المتناهي
من جهة المبداء مركزا وحركاه من الموازاة الى المسامتة فاما ان يحصل
له مع الخط الغير المتناهي مسامتة او لم يحصل فان لم يحصل لزم الخلف
وان حصلت وانها لم يكن فلها بداية وهذا مع الخط الغير المتناهي محال
لان كلما يفرض اول مسامتة للخط الغير المتناهي كانت مسامتة
حاصلة معه قبل هذا خلف واما برهان التطبيق فهو ان يفرض
في البعد الغير المتناهي خطان متوازيان متناهيان من جهة دون جهة
ولكن احدهما يزيد من جهة التناهي على الآخر بقدر واحد وليكن
ذراعا ثم توهمنا الخطين اذرعا ثم طبقنا احد الطرفين على الآخر في الوهم
بحيث ينطبق الذراع الاول على الاول والثاني على الثاني فان
لم ينقطع الناقص من الطرف الآخر كان الزايد مثل الناقص
وان انقطع وتناهى والزايد زايد بمقدار متناه فيلزم تناهيه ايضا ويمكن
ان يفرض مثل ما ذكرنا في الخط الواحد ويكون الخلف فيه كون الجزء
مثل الكل وبرهان التطبيق بتقدير صحته يمكن اثبات تناهي
الحركات الفلكية به دون غيره الفصل الثاني قال
اشارة فلقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل
اعني في الوجود ولا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه
عن نفسه او لمحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او

يلحقه ويلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل الى آخر الفصل
اقول هذا الفصل لبيان كون الصورة الجسمية حالة في
الهيولى وهو حامل لها ويدل عليه ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي
لما تقدم من وجوب تناهي الابعاد فيلزمه الشكل ويلزم من لزوم الشكل
له حصول المطلوب اما لزوم الشكل فلان ابعاد الجسم اذا كانت
متناهية لزم ان يحيط به حد او حدود واما الحد ففي الكرة واما الحدود
ففي المضلع والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم وهذا اللازم
انما يلزمه في الوجود لانه يمكن تصور الجسم جسما مع الشك في تناهي ابعاده
وتشكله والذهول عنهما ويمتنع تصور الشيء مع الذهول عن مقوماته
واما لزوم المدعى من لزوم الشكل فلان هذا اللازم انما يلزمه للحامل
له استقلالا واما بمشاركة منه لان الامتداد الجسماني اما ان يكون
قائما بذاته بمعنى انه غير حال في المحل او لا يكون قائما بذاته فان كان قائما
بذاته فاما ان يلزمه هذا اللازم لنفسه او لما يلزمه وهو حال فيه او
لامر خارج عنه مؤثر فيه او لامر مقارن له هو حال فيه والاقسام بأسرها
باطلة اما بطلان الاول فلانه لو لزمه لنفسه لتشابهت الاجسام
في مقاديرها وهيئات تناهيها واشكالها لان مقتضى الشيء الواحد
لا يختلف واما بطلان الثاني فلذلك ايضا واما بطلان الثالث
فلان الفاعل للشكل المؤثر فيه لو كان خارجا عن نفسه وعن ما يحل
فيه وعن ما هو محل لكانت الامتداد الجسماني من حيث هو قابل للاتصال
والانفصال اللازم من قبول الاشكال المختلفة ولكان له في نفسه
قوة الانفعال وقد تقدم بطلانه في باب اثبات الهيولى والرابع ايضا
باطل والا لم يكن قائما بذاته واذا امتنعت هذه الاقسام لزم ان يكون
حالا في المحل حتى يلزمه هذا اللازم بسبب المحل الحامل اما استقلالا

او بمشاركة منه والشيخ صرح بالمشاركة لما يبين انه ليس بالاستقلال
ومن هذا يظهر انحصار الاقسام فيما ذكره او فائدة التقييد بالانفراد بنفسه
في القسمين الاولين منها دون الثالث فان قلت هذا اللازم لا
يجوز ان يلزمه بسبب الحامل استقلالا او بالمشاركة لان هذا الحامل
ان كان لازما له لزم الشناعة المذكورة وان لم يكن لازما له امتنع لزوم اللازم
له لاجله قلت سننبه على الجواب عنه ان شاء الله تعالى ٥
الفصل الثالث قال وهم واشارة او لعلك تقول وهذا
ايضا لازمك في اشياء آخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل
الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء والكل
واحد اقول لا يلزم من استواء الجزء المفروض والكل في الطبعة
استواؤهما فيما يلزم تلك الطبعة من نفسها فان الجزء المفروض من الفلك
مساو لكليته في الطبعة ثم ان الشكل الحاصل لكلية الفلك انما
هو مقتضى طبعته ولم يلزم ذلك الشكل للجزء المفروض وكذلك
ساير اللوازم من مقادير الامتدادات وهيئات التناهي قال
فنقول لك ان الشكل حصل للفلك عن طبعة قوة اوجبت لهيولاه
تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها ولا عن جرميتها فلما وجب لها
ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك
جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل فهذا له عن
عارض ومانع وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة وتحملها وتجزئها
اقول الجواب عنه انا لا نسلم ان الشكل حصل للفلك
بمقتضى طبعه بل انما حصل عن طبعة قوة مقارنة لهيولى الفلك اوجبت
لها تلك الجرمية المعينة وذلك الشكل المعين ولم يكن ذلك الشكل
عن نفس الهيولى ولا عن تلك الجرمية ثم ان تلك الطبعة حتى ايجاب

ذلك الشكل لم توجب كلا وجزءا حتى تقال ان نسبة تلك القوة الى
شكل كلية الفلك وجزئيته سواء فكان يجب ان لا يختص كليته
بذلك الشكل عن جزئيته بل الجزء حصل وحدث بعد ذلك بالعرض
وكونه جزءا مفروضا بعد ذلك مانع من تشكله بشكل الكل والا لم
يكن كل وجزء فاذا اختلاف الكل والجزء في الشكل لمانع الجزئية الحا
بالفرض بعد شكل الكل اللازم عن القوة المفارقة للهيولى القابلة
لتلك الصورة وذلك الشكل قال واما المقدار لو انفرد لم
يكن هناك شيء توجب شيئا الا تلك الطبعة وتلك الطبعة واحدة
لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض الا من نفسها لا من علة ولا من
مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق معنا ما يختلف فيه حتى نفس الكلية
فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شيء بحسب امكان وقوة
ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة
مخالفة اقول قد بين ان اختلاف الكل والجزء في الفلك
انما كان للمانع المذكور وهذا المانع مفقود ههنا على تقدير ان يكون
الشكل حاصلا للامتداد الجسماني القايم بذاته المجرد عن الهيولى
من نفسه وتلك الطبيعة واحدة فما يحصل منها امتنع ان يختلف
فيه حتى الكلية والجزئية اللهم الا عن عارض ومانع لاحق او سابق من
علة او مقارنة قابل يتبع ذلك ان تصير ما هو كالجزء المفروض بحالة
مخالفة لحالة الكل اذ لا علة ولا مقارنة قابل بحسب الفرض المذكور
فلم يلزم من الاختلاف ثم الاختلاف ههنا فان قلت لم لا يجوز ان
يقال الجسمية المجردة توجد كليتها قبل جزئيتها ويكون كون الجزء المفروض
حاصلا بعد حصول صورة الكل مانعا من تشكله بشكل الكل قلت
الكلية للجسم بحسب الفرض المذكور انما يحصل لنفسها وكليات الجسميات

مختلفه والطبيعة الجسمية ان اقتضت كلية معينه فكل جسمية لها تلك
الكلية المعينة هذا خلف وان لم تقتض الا نفس الكلية كانت الكلية
المعينة حاصلة لها لا من نفسها ولا من علة ولا من قابل وهذا ايضا خلف
واذا ثبت هذا امتنع ان يوجد للطبيعة الجسمية كلية اصلا حتى يقال
ان الجزء المفروض بعد حصول صورة الكل لا يحصل له شكل الكل
فان قلت بان الاشكال والمقادير المختلفه للجسمية اذا كانت
عن فاعل لم يلزم ان يكون الامتداد الجسماني قابلا من غير هيولاه للفصل
والوصل قلت لان الجسمية من حيث انها جسمية حينئذ يكون
قابلة للاشكال والمقادير المختلفه والاجزاء المفترضه في كل جسمية متساوية
في الطبيعة ومساوية لكليات الاجسام باسرها فيها وقد سبق ان ما صح
بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح الاتصال بين المتباينين
والانفصال بين المتصلين كما تقدم فيلزم ان يكون الجسمية من غير
الهيولى قابلة للفصل والوصل فلزم ايضا ان يكون لها في نفسها
قوة الانفعال عن الفاعل وانه ايضا باطل الجسمية من حيث ذاتها متصلة
بالفعل فلو كان لها قوة الاتصال لكان الشيء الواحد بالفعل والقوة
معا وهو محال وهذا بعينه تمسك به الشيخ في ان الجسمية لا بد لها من
هيولى ليكون ما له الاتصال بالفعل غير ما له ذلك بالقوة ○

المسئلة الخامسة في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة
الجسمية وفيها فصول الاول قال تنبيه هذا الحامل انما له الوضع
من قبل اقتران الجسمية به ولو كان له في حد ذاته وهو منقسم كان
في حد ذاته ذا حجم او غير منقسم مقطع منتهى اشارة نقطة ان لم ينقسم البتة
او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اقول هذه مقدمة
تقدمها على البرهان وهي ان الهيولى لا وضع لها في ذاتها اي ليست

في نفسها بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها بانها هنا او هناك وانما تصير
كذلك لاقتران الجسمية بها ويدل عليه ان هذا الحامل وهو الهيولى
لو كان ذا وضع لزم ان يكون جسما او نقطة او خطا او سطحا لانه
ان انقسم في الجهات الثلث كان جسما وان لم ينقسم البتة كان نقطة
وان انقسم في بعض الجهات دون البعض فان كان انقسامه في
جهة فقط كان خطا وان كان في جهتين فقط كان سطحا واعلم
ان كل ما لا ينقسم فانه من الجهة التي لا ينقسم فيها مقطع ينتهي الاشارة عنده
ينقطع لامتناع ان يمتد الاشارة الى الشيء الى ما وراءه وكل ما يكون مقطعا
ينتهي الاشارة عنده لا يكون منقسما اذ لو كان منقسما كان مقطع الاشارة
ومنتهاها هو بعضه لا هو فاذا انقسم ذلك الشيء فانما ينقسم في غير
تلك الجهة فعلم ان هذا الحامل وهو الهيولى لو كان في حد ذاته
ذا وضع ومشارا اليه كان اما جسما او نقطة او سطحا وباطل ان يكون
جسما اما اولا فلانه لو كان جسما كان له هيولى وحامل لما تقدم هذا
خلف واما ثانيا فلان كل جسم متصل بذاته وله شيء ما فيه قوة انفصاله
لما سبق وليس الهيولى شيء آخر يكون فيه تلك القوة فيكون له الاتصال
بالفعل والقوة معا هذا خلف وباطل ان يكون نقطة اما اولا فلان
النقطة يمتنع ان يكون محلا وحاملا للصورة الجسمية واما ثانيا فلانه اذا
وصل اليها طرفا خطين فان حجبها عن التماس كانت منقسمة لما تبين
وان لم يحجبهما عنه لزم مداخلتها للطرفين او لاحدهما ولزم انقسامها ايضا
لما بينا وباطل ان يكون خطا او سطحا لمثل ما ذكرنا في النقطة فظاهر
ان هذا الحامل ليس له في حد ذاته وضع ولا اليه اشارة فان عرض له
ذلك من قبل اقتران الجسمية به الفصل الثاني قال
تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة

فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان
الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة وانما ليس
يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض اقول ــــــ لما ثبت
تلك المقدمة لزم ان لا يتجرد الهيولى عن الصورة لانا لو فرضناها مجردة
وخالية عن الوضع والموضع فاذا لحقتها الصورة فلابد وان يصير
ذات وضع مخصوص في موضع مخصوص لامتناع ان يوجد الصورة
الجرمية في موضع مبهم غير متعين وهذا باطل فلحوق الصورة للهيولى
المجردة عن الصورة الخالية عن الوضع باطل بيان الاول ان تخصص
وضع الهيولى بموضع معين عند لحوق الصورة الجسمانية بها يكون
لامرين احدهما ان يكون للهيولى وضع في ذلك الموضع ثم لحقتها
الصورة فيه وهذا على وجهين احدهما ان يكون قبل لحوق الصورة
في صورة توجب لها الموضع فيه والثاني ان يكون قد عرض لها وضع
فيه من غير ايجاب الصورة اياه فاذا لحقتها الصورة فيه كان لها فيه
وضع عند لحوق الصورة بها وهذا كما اذا كان جزء من الماء في حيز
الهواء فاذا غلبت عليه طبيعة الهواء واحالته هواء لحقته الصورة
الهوائية في ذلك الموضع ومثل هذا في المجرد عن الصورة والخالي
عن الوضع محال الامر الثاني قال ــــــ وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عنيت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان
يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي تخصص اقرب المواضع الطبيعية
من ذلك الموضع اقول ــــــ والامر الآخر ان يكون للهيولى وضع

في موضع آخر يكون ذلك الموضع اقرب المواضع الطبيعية لكلية الصورة
اللاحقة من ذلك الموضع الآخر فيكون الصورة اللاحقة معينة لذلك
الموضع لوضع الهيولى فيه ومثاله قال ــــــ كالجزء من الهواء
تصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه الاول وهو
اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا الصايره وهو هواء وانما
لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة اقول ــــــ مثال الامر الذي
ذكرناه الجزء من الهواء تصير ماء فان لهيولاه وضعا في موضع من المواضع
الطبيعية قبل لحوق الصورة المائية فاذا لحقتها الصورة المائية تعين
لوضع الهيولى من المواضع الطبيعية للماء يكون ذلك الموضع اقرب
المواضع من ذلك الموضع الذي كان موضعا له عندما كان هواء وهذا
ايضا في المجرد عن الصورة والخالي عن الوضع محال واذا عرفت
هذا ظهر ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمانية امتنع ان يلحقها
لانه ان لحقتها وهي في حيز وموضع مخصوص فعند لحقتها وهي ذات
وضع وموضع وقد فرض انها ليست كذلك هذا خلف وهذا هو
الوجه المذكور اولا وان لحقتها لا في موضع مخصوص امتنع ان تختص
موضع دون موضع لانه ليس هناك الا اقتران الصورة بالهيولى
وليس في اقتضاء واحدة منهما الاحيز من احياز كلية الصورة اللاحقة
من الماء او الهواء مثلا فلو تخصص بموضع كان ذلك بسبب قرب
الموضع من الموضع على الوجه المذكور ثانيا فلهذا قال ــــــ بنبيه
فليحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمانية والحدس
هو انتقال الذهن من الشيء الى غيره بسرعة وتحرير البرهان على
الوجه الذي ذكره الشيخ ان نقول ــــــ لو تجردت الهيولى عن
الصورة الجسمانية فاذا لحقتها فاما ان يلحقها في موضع معين فيكون
على الوجه المذكور اولا لا في موضع معين فيكون
يكون

ع الوجه المذكور ثانيا وكل ذلك قد تقدم وتحريرا البرهان على وجه آخر
وهو ان الهيولى لو تجردت عن الصورة فاذا الحقتها الصورة فليس
بعض الاحياز اولى بحصولها فيه من البعض فاما ان لا يحصل في حيز
اصلا او يحصل في كل الاحياز والقسمان باطلان ٥ المسئلة
السادسة في ان الهيولى لا يخلو عن الصورة النوعية وفيها فصلان الاول
قال ـــــ وهذا الحامل قد لا يخلو عن صور آخر وكيف ولابد
من ان يكون مع صورة يوجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل
بسهولة او تعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك
غير الصورة الجرمية وكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص
متعين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامية المشترك فيها ٥
اقول ـــــ يدل على ثبوت الصورة النوعية للهيولى وجهان
الاول ـــــ ان الاجسام بعد اشتراكها في الصورة الجسمية مختلفة
فبعضها يمتنع عليه قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بالاشكال
كالاجسام الفلكية وبعضها لا يمتنع عليه ذلك كالاجسام العنصرية ومن
هذا القسم ما يقبل ذلك بسهولة كالاجسام الرطبة ومنه ما يقبل ذلك
بعسر كالاجسام اليابسة فنقول ـــــ اختصاص بعض الاجسام
ببعض هذه الصفات يمتنع ان يكون للجرمية او لوازمها او للهيولى
ولوازمها لامتناع ان يكون المشترك مقتضيا للمختص ويمتنع ان يكون للفاعل
المباين لان الفاعل انما يخصص الجسم المعين بصفة معينة اذا كان في ذلك
الجسم ما يناسب تلك الصفة والا لزم الترجيح من غير مرجح فتعين ان
يكون لاختصاص ذلك الجسم بامر يناسب تلك الصفة غير الصورة الجسمية
وهو الصورة النوعية وهذه الامور يناسب الاعراض التي من باب
الكيف ـــ الثاني انا نعلم اختلاف الاجسام في استحقاق المكان والوضع

المعين فالفلك الاعظم يستحق وضعا معينا من غير مكان
وساير الافلاك يستحق مكانا معينا وكذلك كل واحد من العناصر
وذلك الاختصاص يجب ان يكون للصورة النوعية كما تقدم وهذه
الامور من باب الاين واعلم انا ان فسرنا الصورة النوعية
بما يتوقف عليه الصفة المعينة فذلك مما لا نزاع فيه وان عنينا
بالصورة النوعية ما يكون له مدخل في قوام الهيولى فذلك
مما لا يثبت بهذا البرهان ٥ الفصل الثاني قال
واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يعتبر صورة جرمية
والا لوجب التساوي المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى
معينات واحوال منفية من خارج يتحدد ما يجب من القدر والشكل
وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى اقول ـــــ لما بينا سالفا
ان لزوم الشكل للامتداد الجسماني اما هو بسبب الحامل اما
استقلالا او بمشاركة بين الان ان ذلك ليس للحامل
استقلالا وايضا لما بينا ان لحوق الصفات المختلفة به ليس
مقتضى الجرمية المشتركة العامة ولا للفاعل بل لامور يناسب
كل واحد منها واحدة منها وسمينا تلك الامور بالصور النوعية
وكان لحوقها به ايضا بسببه استقلالا او بمشاركة كما تقدم احتجنا
ايضا ان نبين ان ذلك ليس لاجله استقلالا ولما احتجنا
ههنا الى بيان هذا اخرناه الى ههنا ليكون بيانا للامرين جميعا
وتقريره انه لو كان لحوق الصور النوعية والمقادير والاشكال
لهذا الحامل استقلالا لوجب التشابه المذكور اي تشابه
الاجسام في لحوق هذه الصور بها فاذا لابد من انضمام امور آخر
من خارج يكون كل واحد منها مناسبا لكل واحد من الامور

المختلف فيها ان الصور النوعية التي هي بالحقيقة صور جرمانية ومن
المقادير والاشكال ثم ان الشيخ لما لم تعين تلك الامور والاحوال
التي ينضم اليه من خارج حتى يتحدد ما يجب من تلك الصور والمقادير
والاشكال سماه بالسر وعندك ان تلك الامور هي الاستعدادات
التامة لكل واحد واحد من الامور المختلف فيها وهذا السر الذي
كلفناه يطلع منه على اسرار اخرى منها ان تلك الاستعدادات التامة
الحادثة لابد لها من اسباب اخرى حادثة وهكذا مثلا ان الجسم المتحرك
على مسافة انما يستعد الاستعداد التام للحركة على الجزء الاول وبهذه
الحركة يستعد الاستعداد التام للحركة على الجزء الثاني وهكذا فيكون
كل حركة سابقة يوجب الاستعداد التام للحركة اللاحقة ومنها
انه مهما حصل للحاصل الاستعداد التام لشيء فاض من واهب الوجود وجود
ذلك الشيء ومنها ما قد يقال انه لابد من حركة لا بداية لها لتكون
كل حركة موجبة للاستعداد التام اي مختلف فيه وهذا عندي ضعيف
لانه ليس يلزم من توقف حصول الصور النوعية على استعداد الهيولى
لكل واحدة واحدة منها استعدادا تاما ان يكون للهيولى وجود ازلي
ليفتقر الى ما ذكرتم ولم يتقدم ايضا ما يدل على ذلك بل انما تقدم ان الهيولى
لا توجد بدون الصورة وان الصورة لا توجد بدون الهيولى وشيء
منهما لا يدل على ذلك والذي يريد ايضاحه انه يجوز وجود الهيولى
ووجود صورة من الصور النوعية معا وهذا لان عندهم ان هيولى الفلك
مع صورته النوعية وجدا فليس لذلك الهيولى وجود سابق على
وجود تلك الصورة والا لزم ان يكون هيولى الفلك قبل تلك الصورة
اما مجردة او مقارنة لصورة اخرى وكلاهما خلف عندهم

المسألة السابعة في كيفية ما بين الهيولى والصورة من التعلق

وفيها فصول الاول قال وهم وتنبيه اعلم ان الهيولى مفتقرة في
ان يتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة
المطلقة الاولية لقيام الهيولى او يكون الصورة الة وواسطة لمقيم اخر
يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى
او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى
وليس احدهما اولى بان يكون مقاما للآخر من الآخر بعكسه بل
يكون سببا آخر خارجا عنهما يقيم كل واحد مع الآخر وبالآخر اقول
اقسام التعلق بين الهيولى والصورة اربعة ولتقدم عليه ان
الهيولى ليست علة لوجود الصورة ولا جزءا من العلة لانها مفتقرة
في ان يتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة وما لم يقم الهيولى اما بالفعل استحال
ان يكون علة لغيرها او جزء العلة لامتناع ان يكون ذات الشيء سببا
لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة فيجب ان يكون الهيولى يتقوم بالفعل
ثم يكون سببا لوجود الصورة لكن انما يتقوم بالفعل بمقارنة الصورة فيكون
قوام الهيولى بالفعل متقدما على مقارنة الصورة وهو مفتقر الى مقارنة
الصورة متاخرا عنها او حاصلا معها هذا خلف واذا اخرجت الهيولى
عن ان يكون علة الصورة او جزءا من العلة فبعد ذلك لا يخلو اما ان يكون
الصورة علة للهيولى او جزءا من العلة او لا علة ولا جزءا من العلة والاول
على قسمين لان الصورة اما ان يكون واسطة لعلة اخرى بها يقيم
الهيولى او لا يكون فان لم يكن كانت علة مطلقة اولية لقوام الهيولى
وان كانت واسطة لمقيم آخر فهو القسم الثاني وان لم يكن علة ولا جزءا
من العلة والهيولى ايضا كذلك فحينئذ لا يكون احدهما اولى من الآخر
بالعلية لصاحبه من العكس مع ان كل واحد منهما لا يتجرد عن الآخر
فيكون هناك سبب آخر يقيم كل واحد منهما مع الآخر ويقيم كل واحد

منهما بالآخر مع ان هذا ظاهر الانتفاء لان المفروض انه ليس ولا واحد
منهما علة للآخر ولا جزء العلة فلو كان السبب الخارجي يتم كل واحد
منهما بالآخر كان كل واحد منهما علة للآخر او جزءا من علة الآخر
هذا خلف الفصل الثاني قال اشارة اما الصور
التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة
للوجود الواحد المستمر لهيولاها ولا آلات او متوسطات مطلقة
بل لابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين وههنا
شئ آخر اقول لما بين اقسام تعلق الهيولى والصورة تبين
ما لا يمكن منها فنقول من الصورة ما لا تفارق الهيولى كالصور
الفلكية ومنها ما يفارقها الى بدل والمفارقة الى بدل يمتنع ان يكون
عللا مطلقة او آلات او وسايط مطلقة لتلك الهيولى لان العلة
التامة اذا عدمت عدم المعلول معها واذا عدمت الآلات والوسايط
المطلقة عدمت العلة التامة وعدم المعلول معها ولو كانت مثل هذه
الصور عللا او وسايط مطلقة وجب ان تعدم مع عدم كل صورة
هيولى وتحدث مع حدوث كل صورة هيولى وهذا محال وذلك
مبني على ان المعلول الواحد لا يجوز ان يكون له علل متعددة
متعاقبة والمراد بالواسطة العلة القريبة من المعلول المتوسطة بينه
وبين العلة البعيدة والمراد بالآلة ما يتوقف تاثير العلة في المعلول
عليه كانت علة قريبة او لم يكن واذا امتنع القسمان الاولان في
مثل هذه الصور تعين القسمان الباقيان واحدهما ان يكون الصور
شريكة لعلة آخر وثانيهما ان يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم الهيولى
مع الصورة وبها اما قوله وههنا سر آخر فنقول ذلك
السر يحتمل ان يكون ما يلزم من عدم هيولى مع عدم كل صورة وحدوثها

مع حدوث كل صورة وذلك انه لو كان كذلك كانت الهيولى قابلة
للكون والفساد فكانت لها هيولى اخرى لان قوة الكون والفساد
تكون لغير ماله الكون والفساد بالفعل كما تقدم في اثبات الهيولى
ويعود الكلام في تلك الهيولى الاخرى وحينئذ يلزم احد الامرين وهو
اما ان يكون هيولى تلك الصور المتعاقبة واحدة غير قابلة للكون
والفساد او يكون لكل صورة تحدث هيولى سابقة عليها الى
غير نهاية وهذا هو السر الذي رآه الكاتب من الاسرار المتقرمة الا انه لم يكن هناك
لازما وههنا هو لازم ويحتمل ان يكون ذلك السر هو انه لابد وان
ينضم الى كل صورة يحدث سبب خارج مستقل بقوام الهيولى
معها او بها او شريك له في الفصل الثالث قال
اشارة يجب ان يعلم في الجملة ان الصور الجرمية وما يصحبها ليس
شئ منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها مطلقا
لسبقتها بالوجود ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة
ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا بالهيولى بالوجود
حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ثم يكون
عن وجود الصورة وجود الهيولى اقول البرهان الذي
سبق يختص بالصورة المفارقة الى بدل وهذا البرهان شامل للصور
اللازمة لها ايضا لهذا قال في الجملة وتحريره ان الصور الجرمية لو كانت
سببا لقوام الهيولى او واسطة مطلقا لكانت الصورة سابقة للهيولى
بالوجود ولكانت علل ماهية الصورة وعلل وجودها ايضا سابقة
على الهيولى بالوجود لكن التالي كاذب فالمقدم مثله اما الشرطية
فظاهرة لان العلة لوجود الشئ وعلل ماهيتها وعلل وجودها
يجب ان يكون موجودة حتى يوجد العلة ثم يوجد بها المعلول ومعنى

السبق والمتقدم بالوجود هو المعنى المصحح لقولنا وجد هذا فوجد ذاك من غير
عكس كما نقول وجد حركة الاصبع فوجد حركة الخاتم ولا يمكن ان يقال وجدت
حركة الخاتم فوجدت حركة الاصبع وهذا القدر وهذا القدر من سبق العلة
وتقدمها على المعلول مقرر في بداية العقول فقد صدقت الشرطية قال
على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذاته وان كان ايضا من احواله
المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود
اقول المعلول اما ان يكون مباينا لذات عن ذات العلة كالعالم
مع البارى واما ان يكون ملاقى الذات لذات العلة وهو اما ان يكون
معلولا لماهية العلة كالزوجية للاربعة او معلولا لوجودها كالهيولى والصورة
على تقدير كون الصورة علة للهيولى فانها ملاقية الذات لذات العلة
وانها معلولة لوجود الصورة لا لماهيتها اذا عرفت هذا فنقول قوله
فان اللوازم المعلولة قسمان يريد به معلولات الماهية ومعلولات الوجود
ثم نقول ادخال هذا الكلام بين الشرطية وكذب التالى لا بد له من فايده
وتلك الفائدة ليست ان الكلام في ارتباطه محتاج اليه فانه لو سقط من
البين كان الكلام منتظما والبرهان تاما بل فايدته تاكيد وجوب تقدم
وجود الصورة وعللها على وجود الهيولى بتقدير كونها علة لها ووجه ذلك
ان الهيولى ملاقية الصورة ومحل لها فذلك يقتضى كون الهيولى متقدمة
عليها ومع ذلك فان الصورة بتقدير كونها علة يجب تقدمها عليها وقوله
وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته اراد به ان معلول الماهية
ربما يقال فيه انه لا يجب تاخره عن العلة بالوجود وتلك ايضا تاكيد لوجوب
تقدم الصورة على الهيولى بالوجود بتقدير كونها علة لها قال
لكن قد علم ان التناهى والشكل من الامور التى لا يوجد الصورة في حد نفسها
الا بهما او معهما وقد علم ان الهيولى سبب لهما فيصير الهيولى سببا لوجود

ما به او معه ثمة وجود الصورة السابقة ثمة وجودها للهيولى وهذا محال
اقول اما بيان كذب التالى فيبتنى على مقامات ثلثة الاول
ان التناهى والشكل لا يوجد الصورة في نفسها الا بهما او معهما الثانى
ان الهيولى علة للتناهى والشكل سابقة عليهما الثالث ان السابق
على السابق على الشئ والسابق على ما مع الشئ سابق عليه ومهما ثبتت
هذه المقامات الثلثة لزم ان لا يكون الصورة سابقة للهيولى بالوجود
لانها لو كانت سابقة عليها بالوجود كانت الهيولى سابقة على السابق
على نفسها وكانت الصورة ايضا سابقة على السابق على نفسها فكانت
كل واحدة منهما سابقة على نفسها وهو محال اما المقام الاول فلان
التناهى والشكل يمنع وجود الصورة دونهما فيجب ان يكون وجودهما
قبل وجودها ان كان وجودها بهما او مع وجودها ان لم يكن كذلك
وفيه بحث لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم وانها
متاخرة عن الاحاطة المتاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار الجسمانى
المتاخر عن الصورة الجسمية فالشكل اذا متاخر عن الصورة الجسمية بهذه
المراتب وكذلك نهاية المقدار متاخرة عن المقدار المتاخر عن الصورة فاذا
كل من التناهى والشكل متاخر عن الصورة الجسمية لا معها بالوجود
واما المقام الثانى فبيانه ما سبق من ان التناهى والشكل لا يلحقان
الصورة الجرمية وهى منفردة بنفسها لا من نفسها ولا من الفاعل فتعين
ان يكون لزومهما لها بسبب الحامل او بشركة منه وعلى التقديرين لزم تقدم
الحامل وهو الهيولى عليهما بالوجود وفيه بحث فانه لا يلزم من ذلك القدر
الا ان التناهى والشكل لا يلحقان الصورة الجرمية بدون مقارنتها
للهيولى وجاز ان يكون السبب الفاعل او الحامل او هما بشركة
ولا يلزم من ان لا يوجد الشئ بدون غيره ان يكون ذلك الغير سابقا عليه

[illegible]

فان احد المضافين لا يوجد بدون الآخر ولا سبق هناك فلذلك ههنا فان
قلت قد ذكرت ثم ان لحوق التناهي والشكل للصورة بسبب
الحامل اوبشركه من قلت لما كان المقصود هناك ان الصورة
لا توجد بدون الحامل تساهلنا في هذا الاطلاق واما التحقيق فما ذكرناه
الآن واما المقام الثالث وهو ان المتقدم على المتقدم على الشيء او على
ما مع الشيء متقدم عليه فظاهر ولكن فيه بحث سياتي في النمط الثاني
ان شاء الله تعالى قال فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة
للهيولى او واسطة على الاطلاق اقول لما ثبت صدق
الشرطية وكذب التالي لزم كذب المقدم وهو ان يكون الصورة الجرمية
علة مطلقة للهيولى او آلة او واسطة بينها وبين العلة على الاطلاق
كانت الصور الجرمية مفارقة او لازمة الفصل الثالث قال
وهم وتنبيه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان
يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود
سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي
للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها تحتاج اليها في وجود شيء يوجد
للصورة به او معه ثم يلخص ما بعد هذا الى الكلام المفصل اقول
هذا سوال اورده على نفسه وهو انك بينت اولا ان الجسم متصل بذاته
وقابل للاتصال والانفصال وان القابل للاتصال والانفصال
غير المتصل بذاته وهو شيء فيه قوة ذلك القبول وذلك الشيء هو الهيولى
وبينت ثانيا ان لزوم التناهي والشكل للصورة الجرمية بمشاركة
من حامل الصورة فقد حصل في هذين الفصلين يكون الهيولى محتاجا
اليها في وجود الصورة فيكون الهيولى علة لوجود الصورة سابقة عليها
واجاب عنه بان ذلك انما يلزم لو قضينا على التناهي والشكل بان لها

وجود الصورة حتى يصير الهيولى علة لعلة الصورة ونحن انما قضينا
باحد الامرين وهو ان الهيولى اما علة لما به وجود للصورة او لما معه وجود
الصورة فلا يلزم ان يكون علة لعلة وجود الصورة وفي هذا الموضع بحث
وهو ان الهيولى اذا كانت علة لما معه وجود الصورة فاما ان يكون
علة ما مع الشيء سابقة بالوجود على الشيء او لا يكون كذلك فان كان
الاول كانت الهيولى سابقة بالوجود على الصورة وسياتي ان شاء الله تعالى
فيما بعد ان ذلك لا يجوز وان كان الثاني لم يتم البرهان على ان الصورة
لا يكون علة للهيولى ولا واسطة على الاطلاق وفيه نظر ن
الفصل الرابع قال اشارة وانت تعلم ان الصورة الجوهرية
اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم يبق المادة موجودة فمعقب
البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس يوجب ان نقول ومقيم
البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قائم فاقام لان الذي
يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان
تدير الاقامة اقول لما ثبت ان الصورة الجرمية ليست علة
مطلقة ولا واسطة مطلقة لوجود الهيولى بقي من الاقسام الاربعة
القسمان الآخران وبين الآن ان الواقع منهما هو ان الامر الخارجي
يقيم الهيولى بالصورة وتقريره ان الصورة الجرمية اذا فارقت المادة
ولم يعقبها صورة اخرى بدلا عنها امتنع ان يبقى المادة موجودة لانا
بينا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجرمية واذا كان كذلك فالذي
يقيم البدل وهو الصورة الحادثة ويعقبه بالصورة الزايلة يقيم المادة
بذلك البدل لا محالة ولا يجب اي ولا يجوز ان يقال ان الذي
يقيم المادة بالبدل يقيم البدل ايضا بالمادة وهي الهيولى بمعنى
انه يقوم الهيولى فيقيم الصورة التي هي البدل لان ما هذا شانه يكون

لاستحالة مستغنيا في قوامه على ما نقيمه اما بالزمان واما بالذات فذلك
يقتضي كون كل واحد منهما متقدما في قوامه على الآخر وانه دور ممتنع
فظهر من هذا ان مقيم الصورة مقيم المادة بالصورة من غير عكس
واعلم ان هذا الكلام يقتضي امورا ثلثة احدها ان الهيولى
لا قوام لها بالفعل دون الصورة ولا سبق لوجودها على وجود
الصورة لا بالذات ولا بالزمان وهذا ينافي ما ذكره من قبل
من ان الهيولى سابقة الوجود على وجود الصورة وثانيها
ان الهيولى ليست علة لوجود الصورة ولا واسطة مطلقة وثالثها
ان السبب الخارجي يقيم المادة بالصورة ولا يقيم الصورة بالمادة
بل معها ن الفصل الخامس قال اشارة يجب ان يعلم
انه ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر فيكون
كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه اقول
المقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاخير وهو ان يكون بسبب
ما خارج عنهما يقوم كل واحد منهما بالآخر ومع الآخر اما الاول
فلانه لا يمكن ان يكون شيئان يقام كل واحد منهما بالآخر لان
ما يقام به الشيء يجب تقدمه عليه بالوجود فلو كان كل واحد
منهما مقاما به الآخر وجب تقدم كل منهما على الآخر بالوجود والمتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم عليه فيكون كل منهما متقدما على نفسه
وهذا محال وهذا بيان ابطال الدور قال ولا يجوز
ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم
تتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان
لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات
كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر فذلك مما قد بان

بطلانه فبقي ان يكون التعلق من جانب واحد اقول واما
الثاني وهو ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر فيدل
على بطلانه انه اما ان يكون لذات كل واحد منهما تعلق
بالآخر واما ان لا يكون ولا لذات احدهما تعلق بالآخر
اصلا او يكون التعلق من احد الجانبين من غير عكس وعلى كل
تقدير يمتنع ان يقام كل منهما مع الآخر اما اذا تعلق ذات كل منهما
بالآخر فلانه يكون لذات كل واحد منهما تأثير في تتمة وجود
الآخر فلا يكون واحد منهما مقاما مع الآخر بل يكون كل واحد
منهما مقاما بالآخر وهو دور تقدم بطلانه واما اذا لم يكن لذات
واحد منهما تعلق بالآخر امكن ان يقوم كل منهما بدون الآخر
فلم يكن ولا واحد منهما مقاما مع الآخر وان تعلق ذات احدهما
بالآخر دون العكس كان احدهما مقاما به الآخر لا مع الآخر
فعلم انه يمتنع ان يكون شيئان يقام كل منهما مع الآخر ولزم منه
انه اذا كان شيئان لا يوجد كل واحد منهما بدون الآخر
كان احدهما مقاما به الآخر من غير عكس لاستحالة الدور واعلم
بان هذا مغالطة لانه ان عنى بتعلق احدهما بالآخر تأثير احدهما
في الآخر لم يلزم من عدم تعلق احدهما بالآخر جواز وجود كل منهما
بدون الآخر كما في المضافين من الاخوة وغيرهما وان عنى به
عدم جواز وجود احدهما بدون الآخر كان معنى قوله
ان لم تتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد
منهما وان لم يكن مع الآخر انه ان جاز وجود كل واحد منهما
لا مع الآخر جاز وجود كل منهما لا مع الآخر ومعلوم ان ذلك
هذر قال فاذن الهيولى والصورة لا يكونان

في درجة التعلق والمعية سواء والصورة في الفاسدة الكائنة تتقدم
ما فيجب ان نطلب كيف هو اقول ـــــ ظهر مما ذكرنا ان الهيولى
والصورة يمتنع ان يكونا سواء في ان يقام كل منهما بالاخر ومع
الاخر بل يجب ان يكون احدهما متقدما به الاخر من غير عكس لكن
سبق ان الصورة في الكائنة الفاسدة متقدمة على الهيولى
بوجه ما فيجب علينا ان نتعرف كيف ذلك التقدم ٥
الفصل السادس قال ـــــ اشارة انما يمكن ان يكون
ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى يوجد عن
سبب اصل وعن معين يتعقب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى
وتشخصت بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه
يحتمل بيانه كلاما غير هذا المجمل اقول ـــــ قد عرفت ان اقسام
تعلق الهيولى والصورة اربعة وقد بطلت الثلاثة منها فبقي
قسم واحد وهو ان يكون الصورة شريكة لمتمم آخر باجتماعهما تقوم
للهيولى ووجهه ان يقال ان الوجود الواحد المستمر
للهيولى مع تعاقب الصور يجب ان يكون مستندا الى سبب
لا يزول بزوال الصور بل يكون دائم الوجود ما دام وجود
الهيولى ويسمى ذلك السبب بالاصل على ان ذلك السبب
يجب ان لا يكون ماديا والا عاد الكلام في كيفية التعلق المذكور
ويجوز تسميته بالاصل لاجل ذلك ثم ان ذلك السبب لا
يكفي في تعقب الصور بعضها لبعض بل لا بد من معقب لتلك
الصور بها تصير حافظا لوجود الهيولى عن الفساد بفساد
الصور وهو المسمى بالمعين فالسبب الاصل والمعين اذا اجتمعا
تم وجود الهيولى فبهذا الطريق تصير الصورة شريكة لذلك

السبب في وجود الهيولى فان قلت ـــــ الصورة الكائنة الفاسدة
يستحيل ان يكون جزءا من علة الوجود الواحد المستمر اذ مهما بطل
جزء العلة فقد بطلت العلة فيصير العلل المتعاقبة مقيمة
للوجود الواحد المستمر وقد ابطلتم ذلك قلت ـــــ ليست
الصور الكائنة الفاسدة جزءا من علة وجود الهيولى المستمر بل جزء
العلة هو نوع الصورة الجوهرية المستمرة بتعاقب الصور وذلك
النوع مستمر مع ذلك السبب واما اعيان الصور المتعاقبة فليس
الا واحد منها جزءا من العلة فاندفع الشك فان قلت ـــــ
هذه الصور شيء بالقوة يفتقر في قوامه بالفعل الا مقارنة الهيولى
فيمنع ذلك كون الصورة علة لوجود الهيولى او شريكة قلت ـــــ
لا فان جوهر الصورة هو الفعل بنفسه واما طبيعة ما بالقوة فمحلها
وهو المادة واعـــلم ان المادة اذا قارنتها الصورة يشخص كل
واحدة منهما بالاخرى اما اجمالا فعلى وجه لا يلزم منه الدور
وامـــا تفصيلا فبان يكون ذات كل واحدة منهما يقتضي
تشخص الاخرى ولا دور اذا وفي هذا الموضع كلام لا يحتمله المختصر
الفصل السابع قال ـــــ وهم وتنبيه او لعلك تقول
لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر
في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل يحققه وهو ان
العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح
واما المعلول فليس اذا رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح
هو الذي رفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما يمكن
رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين
معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في

ايجابهما ووجودهما اقول هذا سوال يرد على كل علة ومعلول
وتوجيهه انه اذا كان برفع كل واحد منهما يرتفع الآخر فليس احدهما
اولى بالتقدم والتاخر من الآخر فكيف جعلت للصورة تقدما على الهيولى
وجوابه ان الرفعين اعني رفع العلة ورفع المعلول وان كانا معا
بالزمان الا ان رفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات وكذلك
عدم العلة وعدم المعلول وان كانا معا بالزمان لكن عدم العلة متقدم
على عدم المعلول بالذات فبرفع العلة يرتفع المعلول من غير عكس وتقدم
العلة تقدم المعلول من غير عكس كما نقول في جانب الايجاب والوجود
ان ايجاب العلة متقدم على ايجاب المعلول بالذات وان كانا معا
بالزمان ووجود العلة متقدم على وجود المعلول بالذات وان كانا
معا بالزمان فالتقدم في الجانبين للعلة على المعلول من غير عكس
تفريع قال تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم
ان الحال فيما لا تفارقه الصورة في تقدم الصورة هذه الحال اقول
الهيولى قسمان احدهما ما يفارقه الصورة وقد عرفت ان الصورة
كيف يكون شريكة لعلة وجود الهيولى الثاني ما لا يفارقه
الصورة كهيولى الفلك والحال في علية الصورة لوجود الهيولى
بالشركة مثل ما قدمنا في مفارق الصورة ولنعد ذلك اختصارا فنقول
ان الهيولى ليست علة لوجود الصورة لا استقلالا ولا بالشركة لانها
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فالصورة اما علة لوجود
الهيولى او جزء العلة او لا علة ولا جزء العلة والاول والثالث
باطلان كما تقدم فتعين الثاني وهو ان يكون الصورة شريكة للسبب
الاصل في وجود الهيولى الا انا في القسم الاول احتجنا الى معنى يعقب
الصور وههنا لا احتاج اليه فلهذا المعنى يجب ان تتلطف من نفسك

اي بحذف الفارق وباخذ المشترك بين الفصلين فان قلت
قد ضعف البرهان المذكور في ان الصورة الجوهرية مطلقا ليست
علة مطلقة لوجود الهيولى ثم آل الكلام في الصورة الفاسدة الى ان
الصورة الجوهرية بما هي صورة جوهرية لا بما هي صورة معينة شريكة للسبب
الاصل في وجود الهيولى والصورة الجوهرية بما هي صورة جوهرية
دائمة ما دام الهيولى وكذلك الصورة التي لا تفارق الهيولى فلم لا
يجوز ان يكون الصورة علة تامة لوجود الهيولى قلت الشيخ
جوز ذلك فيما لا تفارقه الصورة دون ما يفارقه فتامل ذلك والله الموفق
واذا عرفت ان الصورة فيما لا يفارق المادة علة او شريكة العلة عرفت
انها متقدمة على الهيولى تقدما بالذات وان لم يكن لاحدهما تقدم على
الآخر بالزمان ٥ المسئلة الثامنة في ان الجسم لا يتركب من
السطح ولا السطح من الخط ولا الخط من النقطة قال نهاية الجسم
ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط
ينتهي بنقطته وهي قطعه اقول البسيط وهو السطح نهاية الجسم
به ينقطع امتداده وينتهي وكذلك الخط نهاية السطح به ينقطع امتداده والنقطة
نهاية الخط بها ينقطع امتداده وليس شيء منها مقوما ولا داخلا فيما
هو نهاية اما اولا فلان نهاية الشيء امر يحصل بعد تحقق ذلك الشيء
لعارض يقتضي تلك النهاية والمقدم يمتنع ان يكون كذلك واما
ثانيا فلانه يمكن تصور الجسم بدون السطح وتصور السطح بدون
الخط وتصور الخط بدون النقطة لان من لم يثبت عنده تناهي
الابعاد يمكنه تصور هذه الاشياء غير متناهية الى ان يتبين له ذلك
قال والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث
يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر

يدخل فى تصور كونه جسما ولهذا قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير
متناه الى ان يبين لهم امتناع ما يتصورونه اقول ـــــ والذى يدل
على ان السطح لا يتقوم به الجسم ان السطح وان كان لازما له فانما يلزمه
لا من حيث انه متقوم له بل من حيث انه يلزمه التناهى والتناهى
انما يلزمه بعد كونه جسما وليس ولا واحد من التناهى والسطح مقوم للجسم
اذ لو كان احدهما مقوما له امتنع تصوره دون تصوره ذا سطح وذا نهاية
ولو كان كذلك لم يحتج بعد تصور الشئ جسما الى اثبات التناهى بالبرهان
والتالى باطل فكذا المقدم قال ـــــ واما السطح كسطح الكرة من غير
اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة
مما يعرض عند الحركة اقول ـــــ يدل على ان الخط غير مقوم للسطح
بعد ما ذكرنا من الدليل العام ان سطح الكرة اذا اعتبر من حيث هو لا من
حيث انها متحركة ولا من حيث ان يفرض او يفترض هناك قطع فاصل
فانه لا يوجد فيه خط البتة لان الخط نهاية السطح ولا نهاية لسطح الكرة
فامتنع ان يكون فيه خط فان قلت ـــــ اليس ان الكرة فى سطحها
نقطتان يسميان القطبين يصل بينهما المحور وهو خط مستقيم هو
اعظم خط يصل بين نقطتين من سطح الكرة ومنطقة وهو خط مستدير
وهو اعظم الدواير التى يدور على المحور فقد وجد فى سطحها خطان
مستقيم ومستدير قلت ـــــ اما المحور والقطبان والمنطقة فانما يعرض
عند حركة الكرة فانها اذا استدارت سكنت فى سطحها نقطتان متحاذيتان
يفترض بينهما المحور ويفترض المنطقة ايضا فاما قبل ذلك فليس فيها
لا قطب ولا محور ولا منطقة وكذا القول قال ـــــ والخط كمحيط
الدايرة قد يوجد ولا نقطة واما المركز فعند تقاطع اقطار وعند حركة ما
او بالفرض اقول ـــــ يدل على ان النقطة لا يتقوم الخط ان محيط

الدايرة خط مستدير وهو المسمى بالطوق ولا نقطة فيه البتة فانه لا نهاية له
والنقطة انما يتحقق عند نهاية الخط فان قلت ـــــ اليس ان مركز
الدايرة نقطة اذا مر بها خط مستقيم قطع الدايرة بنصفين وانقطع بها ذلك
الخط بنصفين فالمركز نقطة فى وسط ذلك الخط المسمى بقطر الدايرة
وذلك القطر يبتدى من محيطها بنقطة وينتهى بنقطة ففى وسط ذلك
الخط ايضا نقطة قلت ـــــ المركز انما يحصل بطرق ثلثة احدها تقاطع
قطرين فصاعدا فان موضع التقاطع يكون نقطة فى وسط كل منهما
الثانى ان يتحرك الدايرة على نفسها فيتعين فى وسطها نقطة وهو
الجزء الساكن منها الثالث الفرض وذلك آت فى جميع ما سبق
قال ـــــ وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود نقطة
فى المثلث وساير مفاصل الاجزاء الابعد وقوع ما ليس بواجب فيها
من حركة او تجزية اقول ـــــ مهما وجد واحد من الامور الثلثة وجد
فى وسط الدايرة نقطة هى مركزها اما قبل وجود واحد منها اصلا فلا وجود
للنقطة فى الوسط بل ولا وسط وهو مفصل للنصف ولا ساير مفاصل
الاجزاء من الثلث والربع وغيرهما فان ما لا ينتهى من الطوق وهو
محيط الدايرة وغيره فانه لا وسط له ولا مفصل بجزء من الاجزاء ثلثا كان
او ربعا او غيرهما فلا وجود للنقطة فيه فاذا وجود نقطة فى وسط الدايرة
ووسط القطر كوجود نقطة فى وسط الطوق فى الامتناع فان ما لا وسط
له يمتنع ان يكون فى وسطه نقطة وكذلك حكم ساير المفاصل الواقعة
فى المقادير فان كل ذلك انما يعرض اذا عرض ما لا يجب من حركة او
قسمة كما تقدم قال ـــــ واذا سمعت فى تحديد الدايرة فى داخلها
نقطة فمعناه ما يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم فى
جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها اقول ـــــ لو قال قايل فقد

قيل في تحديد الدائرة انها هي التي في داخلها نقطة اذا خرجت منها
خطوط اليها كانت متساوية فقد جعلوا في داخلها نقطة فجوابه
ان المراد منه انه يمكن ان نفرض في داخلها نقطة من شانها ذلك وهذا كما
تقولون في تحديد الجسم انه المنقسم في جميع الاقطار ومعناه انه يمكن قسمته
في جميعها لا انه منقسم بالفعل وكذلك الحال في النقطة المذكورة في
تحديد الدائرة قال ـــــ وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح
في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل
التحصيل اقول ـــــ لما تبين ان السطح انما يلحق الجسم بواسطة لحوق
التناهي اياه بعد تحقق كونه جسما لزم من ذلك ضرورة ان يكون الجسم
بالوجود قبل السطح وكذلك لما تبين ان الخط انما يلحق السطح بواسطة
لحوق التناهي اياه لزم ان يكون السطح بالوجود قبل الخط وكذا القول
في تقدم الخط على النقطة وهذا المعنى قد حققه المحصلون من اهل
الحكمة قال ـــــ والذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة
بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير
والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك
فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون بعد حركتها اقول ـــــ
مهما قيل ان النقطة تفعل بحركتها الخط ثم الخط تفعل بحركته في غير
جهة الامتداد السطح ثم السطح تفعل بحركته في غير جهتي الامتداد الجسم
فانما يقال تفهيما للمتعلم وتعليما له فان النقطة اذا فرضت متحركة في
جهة حصل في الوهم امتدادها في جهة واحدة ويسمى ذلك خطا ثم الخط
اذا فرض متحركا في غير جهة الامتداد حصل في الوهم امتدادان في جهتين
ويسمى ذلك سطحا والسطح اذا فرض متحركا في غير جهتي الامتدادين
حصل في الوهم امتدادات ثلثة في جهات ثلث ويسمى ذلك جسما فبهذا

الطريق يفهم المتعلم ان اقل الامتدادات ان يكون في جهة واحدة
وهو الخط ويليه الامتداد في جهتين وهو السطح واكثر الامتدادات ان
يكون في جهات ثلث وهو الجسم ويدل على ذلك ان حركة النقطة
تستدعي مسافة تتحرك فيها وانها خط او سطح فحركة النقطة متوقفة على
وجود الخط والسطح فكيف يمكن ان يوجد بها ٥ المسئلة الثامنة
في نفي الخلاء وفيها فصول الفصل الاول قال ـــــ تنبيه
مالهك ماسانى لك باقل ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل
فانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير منسخ وان ذلك للابعاد لا للهيولى
ولا لساير الصور والاعراض اقول ـــــ الابعاد متمانعة عن
التداخل والمعنى بتداخل البعدين ان اي شيء اخذت من احدهما
تجد شيئا من الآخر معه في الوضع وهذه مقدمة من مقدمات نفي الخلاء
ويدل على انا نعلم بالضرورة ان الجسم اذا تحرك وكان في جهة حركته
جسم واقف له غير منسخ عنه فانه لا ينفذ فيه ولا تداخله بالمعنى المذكور
بل يمنع ذلك ويجب ان يكون اذا كان منهما مباينة لاجزاء الآخر بالوضع
فلا يخلو اما ان يكون ذلك لنفس بعدي الجسمين واما ان يكون للهيولى اما
او للصور والاعراض المقارنة للهيولى والثاني باطل لان الهيولى في
حد ذاتها انما يصير ذات وضع وحيز للبعد الذي يفترض فيها ولا
يتعين قبولها لبعد معين دون ما هو اكبر او اصغر فلا يمنع من تداخل الجسمين
والثالث ايضا باطل لان الصور والاعراض اللاحقة للهيولى
التي هي غير البعد المقداري لا اختصاص لها بالوضع والحيز فلا يقتضي
ذلك الامتناع ولا ذلك الوجوب فتعين القسم الاول وهو ان يكون
ذلك لنفس البعدين المقتضيين لذاتيهما الوضع والحيز وهو المطلوب
فان قلت ـــــ لم لا يجوز ان يكون المؤلف من الهيولى والبعد المقداري

منع من ذلك وان لم منع واحد منهما قلت المولف من الامرين
اذا لم يكن بينهما فعل وانفعال لا امر يدخله على حكم الجزئين فاذا لم يكن في
واحد منهما منع من التداخل لم منع المولف منهما منه ويدل على ان البعد
الملاقي للهيولي لا يداخل بعدا اخر البتة ان الماء الذي في الاناء فيه بعد
ملاقي للمادة فلو فرضنا بين طرفي الاناء بعدا اخر كان كل من البعدين في
الطبيعة مثل البعد الاخر فان لم يكثر المادة التي يلاقيها البعدان لم يتميز
احدهما عن الاخر بخواصهما الطبيعية من الاتصال وقبول الانقسام
وغيرهما وذلك يقتضي اتحادهما هذا خلف وان تكثرت المادة كان
كل بعد ملاقيا لمادة اخرى غير مادة الاخر فلا يكون بعدان متداخلين
ساريين في مادة واحدة الفصل الثاني قال اشارة انك
تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد
تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما محدودة القدر وتارة
لاعظم وتارة لاصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا
مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها الخ
قدرا فان كان فيها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري
ليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم اقول هذه
مقدمة ثانية وهي ان الخلاء بتقدير امكانه بعد مقداري اي كم متصل
ويدل عليه ان الاجسام اما متلاقية واما غير متلاقية وغير المتلاقية اما متقاربة
واما متباعدة ولا شك ان الاجسام المختلفة الاوضاع في القرب والبعد
مختلفة في مقادير ما يسع بينها من الاجسام المحدودة القدر فمنها ما يسع جسم
مقداره مثلا عشر اذرع ومنها ما يسع اقل ومنها ما يسع اكثر فاذن بين تلك
الاجسام ابعاد مختلفة القدر في ذواتها وذوات ما يقع فيها ثم ان الاختلاف
القدري كما يقع في الابعاد السارية في مواد الاجسام فكذلك يقع في الخلاء

الذي يقع بين الاجسام لو امكن ذلك فان الاجسام التي يسع ما بينها جسم
مقداره عشرة اذرع لو وقع بينها خلاء كان مقداره ذلك المقدار وكذلك
القول في الاجسام التي يسع اقل او اكثر فاذن الخلاء بعد مقداري متصل
اذ لا يتميز بعض اجزاء الخلاء عن بعض فظهر ان الخلاء ليس لا شيء محض
كما زعم بعض القائلين بالخلاء وان كان لا جسم الفصل الثالث قال
تنبيه واذ قد تبين لك ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد
الجسمية لا يتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت
الاجسام في حركاتها يتنحى عنها ما يعيها ولم يثبت لها بعد مفطور فالخلاء ه
اقول اذا ثبت المقدمتان لزم نفي الخلاء لوجهين الاول
انه لو تحقق الخلاء لكان بعدا متصلا لما تقدم من المقدمة الثانية ولا شيء من
البعد المتصل يتقوم بلا مادة لما بيناه في اثبات الهيولي انتج لو كان الخلاء
تحقق لم يتقوم بلا مادة ويلزمه لو كان الخلاء تحقق لكان قائما بالمادة وكل
قائم بالمادة ملاء فالخلاء ملاء هذا خلف فقد لزم من المقدمة الثانية ان لا يوجد
خلاء هو بعد صرف كما زعم البعض الاخر من القائلين بالخلاء الوجه
الثاني ان الابعاد الجسمية لا يتداخل لاجل بعديتها ويلزمه ان لا
يدخل بعد في بعد لقيام ما منع من التداخل فلو كان خلاء فاذا
تحركت الاجسام نحوه يتنحى عنها ذلك البعد الذي هو الخلاء ولا يثبت
فيتقطع لاجل دخول الاجسام فيه فيكون الخلاء ان يتحرك وينتقل
فكل ما يتحرك وينتقل فهو ملاء فالخلاء ملاء هذا خلف فثبت بهذين
الوجهين انه لا خلاء الفصل الرابع في الجهة وفيها فصول
الفصل الاول قال اشارة ولقد يناسب ما نحن مشغولون
به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا
دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون

متقصد المتحرك وكيف تقع الاشارة نحوه لاشى فبين ان للجهة وجودا
اقول ــــــ الكلام في الجهة يناسب الكلام في المكان من حيث
تناول الاشارة والخلا على ما تعتقد بعضهم انه المكان فكان الكلام
في الجهة مناسبا للكلام في الخلا ولان الكلام في الجهة وهي مقطع الاشارة
ومنتهاها يناسب الكلام في الابعاد التي لها اطراف ونهايات كالسطح
والخط والنقطة ولان الكلام في الجهة وهي ذات وضع يناسب
الكلام في المقادير التي هي ذوات اوضاع فلاجل ذلك اتبعنا
الكلام فيها بالكلام في الجهة اذا عرفت هذا فنقول ــــــ الجهة
موجودة لانها تقصد بالحركة وتقع اليها الاشارة والعدم الصرف يمتنع
كونه كذلك الفصل الثاني قال ــــــ اشارة واعلم انه لما
كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها
فوجب ان تكون الجهات لوضعها بينا ولها الاشارة اقول ــــــ
الجهة ذات وضع لانها تقع نحوها الحركة وبينا ولها الاشارة الحسية
وما لا وضع له يمتنع ان يكون كذلك فاذن الجهة انما تقع نحوها الحركة
وبينا ولها الاشارة الحسية لكونها ذات وضع الفصل الثالث
قال ــــــ اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان
وضعها في امتداد ما حد الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا
عن ذلك لكانتا ليستا اليها اقول ــــــ الجهة انما وضعها في
امتداد ما حد الاشارة والحركة وانها حد غير منقسم اما الاول ــــــ
فلانها ذات وضع بينا ولها الاشارة وتقصدها المتحرك بالحركة فوجب
ان يكون وضعها في امتداد ما حدهما لان وضعها لو كان خارجا
عن ذلك الامتداد لم يكن الاشارة والحركة اليها بل الى غيرها هذا
خلف واما الثاني فلانه ــــــ شي اما ان يكون منقسمة او غير

منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يعرض لها اقرب
الجزئين من المتحرك فلم تقف فاما ان يقال انه بعد يتحرك الى الجهة
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة
وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة
لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم
اقول ــــــ ان الجهة حد غير منقسم لانه لو كان منقسما فاذا
قصده المتحرك بالحركة ووصل الى قرب الجزئين منه ثم يجاوزه
فاما ان يكون المتحرك متحركا بعد الى الجهة فالجهة ما يقصده
بعد بالحركة فلا يكون ما وصل اليه جزء الجهة وقد فرض انه
كذلك هذا خلف فظهر ان الجهة حد في امتداد ما حد الاشارة
والحركة غير منقسم قال ــــــ فهو طرف للامتداد وجهة
للمتحرك اقول ــــــ اذا عرفت ان الجهة حد في امتداد ما
حد الاشارة والحركة غير منقسم فاعلم انه بالنسبة الى الامتداد
طرفه ونهايته وبالنسبة الى المتحرك جهته ومقصده بالحركة
قال ــــــ فيجب علينا ان نحرص على ان نعلم كيف
يتحدد للامتداد ذات اطراف في الطبع وما سبب ذلك وتعرف
احوال الحركات الطبيعية اقول ــــــ لما ثبت ان الجهة
حد غير منقسم هو للامتداد طرف وللمتحرك جهة وجب علينا
ان نعلم كيف يحصل للامتداد حدود واطراف بالطبع ونعلم
الاسباب الموجبة لذلك ونعرف احوال الحركات الطبيعية
فانها بها يتحدد تلك الاطراف بالطبع على ما يتبين في النمط الثاني
ان شاء الله تعالى الفصل الرابع قال ــــــ وهم وتنبيه
ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك

المتحرك من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اختلج
هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وانضافا ان
تلك غير ضائر في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى
الجهة ليس يحصل الجهة بما هو هي يحصل ذاته بالحركة بل بما هو هي
بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حالا
من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة اقول ـــــ قد يورد
على ما ذكرنا من البرهان على وجود الحركة وهو ان الجهة مما تقصده
المتحرك بالحركة ويتحرك اليه وكل ما كان كذلك كان موجودا
فيقال لا نسلم ان كل ما كان كذلك كان موجودا فان المتحرك
بالاستحالة من السواد الى البياض مثلا يقصد البياض ويتحرك
اليه مع انه لم يوجد البياض الا عند تمام الحركة لا قبله والجواب
عنه من وجهين الاول ـــــ انا لا ندعي ان كل ما يتحرك اليه
المتحرك ومقصوده بالحركة فانه موجود قبل الحركة بل ندعي
ان كل ما يقصد المتحرك بالحركة الوصول اليه او القرب منه
يجب ان يكون موجودا قبل الحركة والمستحيل من السواد الى
البياض لا يقصد بالحركة الوصول اليه او القرب منه بل يحصل
ذاته ووجوده والاول ـــــ ضروري والثاني ممنوع فلا يرد
علينا نقضا قال ـــــ واما الثاني فلان الجهة لو كان
يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس
وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا اقول ـــــ والجواب
الثاني انا لا ندعي الا ان للجهة وجودا هو وجود ذي وضع
سوا كان ذلك الوجود حاصلا بالحركة او قبلها ولو حصل
لها وجود بالحركة كان ذلك الوجود وجود ذي وضع لا وجود

معقول لا وضع له وذلك هو المطلوب فلم يكن ذلك الشك
قادحا في الغرض المطلوب قال ـــــ على ان الحق هو
الفرق وعليه بنا ما سلف هذا الفن من الكلام اقول ـــــ
يجب ان نعلم ان الجواب الثاني جواب جدلي والاول
جواب حقيقي وهو الفرق بان ندعي وجود الجهة قبل الحركة
والنمط الثاني يبتني على هذا وستعرفه عن قريب انشا الله
تعالى قال ـــــ النمط الثاني في الجهات واجسامها الاول
والثانية اقول ـــــ قد عرفت المناسبة بين الكلام في
الاجسام ومقاديرها وبين الكلام في الجهات فاحرى ان نعقب
الكلام في الجهات ما تقدم من الكلام في الاجسام ومقاديرها فنقول
الجهة انما يكون جهة للاجسام بحسب ابعادها وامتداداتها فاذا
الاجسام على قسمين احدهما ما يكون علة لتحدد الجهات فيكون
متقدمة على الجهات فيكون تلك الاجسام اجساما اولا لها وثانيهما
ما لا يكون كذلك وهو ما يحصل بعد تحدد الجهات كالعناصر
وبعض الافلاك فلذلك اشتمل هذا النمط على نوعين من
الكلام الاول ـــــ في الاجسام المحددة للجهات وفيه مسائل
الاولى في ان محدد الجهة يجب ان يكون جسما كريا وفيها فصول
الفصل الاول قال ـــــ اشارة اعلم ان الناس يشيرون
الى جهات لا يتبدل مثل جهة الفوق والاسفل ويشيرون
الى جهات يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما بيننا ومثل
ما يشبه ذلك فلنبعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا
يتبدل كيف كان ذلك اقول ـــــ قدم على المقصود الكلام
في اقسام الجهة وما ينطلق عليه اسم الجهة فيقال الجهة يقال على

ما لا يتبدل كالعلو والسفل ويطلق على ما يتبدل بالفرض اما الاول
فاعلم ان لكل جسم مطبعا اعني فيما دون الفلك علوا وسفلا
اما بالطبع واما بالعارض اما الاول فكما يكون النبات
فان جهة اغصانه فوق بالطبع وجهة اصوله اسفل بالطبع
واما الثاني فكما يعرض من وضع جسم ما فيكون ما يلي الفلك
منه جهة فوقه وما يلي الارض منه جهة سفله واما الارض
فليس لها الا جهة العلو فقط فانه ان عني بالجهة ما يلي نهاية
للشيء ونهاية الارض سطحها وهو يلي الفلك فلا جهة لها الا
العلو وان عني بالجهة كل طرف يعرض في بعد فلها جهة
عند مركزها واخرى عند محيطها وهو سطحها والاولى سفل
والثانية علو لكن جهة المركز نقطة موهومة لا وجود لها بالفعل
ولا وجود لجهة الارض بالفعل الا العلو فان قلت
النقطة الموهومة تتعين لها وجود بالفعل عند فرض المحاذاة
فان الواقف في موضع من الارض يحدث منه بعد الى المركز
كرها واختلاف الاعراض كما سبق يوجب الانقسام بالفعل
قلت لو لم يكن الارض نسبة الى امر خارج عنها لم يكن
لها جهة الا الفوق كما تقدم فان قلت اذا كان لها علو
وجب ان يكون لها سفل لانهما متضايفان لا وجود لاحدهما
دون الارض قلت ذلك انما يلزم لو عني بالعلو المقابل
السفل اما اذا عني به ما يلي الفلك لم يلزم ان يكون له مقابل
هو للسفل كما تقدم فهاتان الجهتان اعني الفوق والاسفل
لا يتبدل واحدة واما الثاني فهو ما يتبدل بالفرض
بالجهات الست المشهورة اما على الراي العام فالفوق وهو

ما يلي راس الانسان والاسفل وهو ما يلي قدمه واليمين
وهو ما يلي الجانب القوي منه في ابتداء الحركة واليسار
وهو ما يلي الجانب المقابل له والقدام وهو ما يتحرك اليه بالطبع
وهناك حاسة الابصار والخلف وهو ما يقابله واما على الراي
الخاص فنهايات الابعاد الثلثة التي تفرض في كل جسم المتقاطعة
على زوايا قوائم ولا يتميز شيء من نهايته بكونه يمينا ويسارا وقداما
وخلفا الا بالحركة كما سيأتي واما الست الاول فانها يتبدل بالفرض
فانا لو فرضنا الجهة القوية ضعيفة والضعيفة قوية انقلب اليمين
يسارا وبالعكس ولو فرضنا الحركة بالطبع الى خلف انقلب الخلف
قداما وبالعكس ولو قسمنا دائرة خط الاستواء بنصفين ووقف
على كل قسم انسان كان كل منهما اسفل الاخر فاذا تحرك جسم كان
ما يلي حركته قدام وما يقابله خلف فلو انعكست الحركة انعكس
الامر فاذا كان ما اليه الحركة قدام وما عنه الحركة خلف فلو تحرك
الجسم نحو الفلك كان ما يلي الفلك قدامه وما يلي الارض خلفه
وظهر من هذا ان اليمين والشمال فيما يلينا اعني فيما دون الفلك
يتبدل بخلاف يمين الفلك وهو الجانب الشرقي منه الذي منه ابتدا
الحركة ويساره ما يقابله وانه لا يتبدل وانما سمي ذلك يمينا ويسارا
تشبيها بيمين الانسان ويساره وظهر ان من الجهة ما يتبدل ومنها
ما لا يتبدل وهو الواقع بالطبع وفيه الكلام بعد قال
ثم من المحال ان تتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه
ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من
غيره فيجب اذن ان يقع بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون
جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو ذلك فانما يفرض

من حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد محصل جهتان
وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما
اثنان اقول الجهات للطبيعة اما جهات الحركات المستقيمة
واما جهات الحركات غير المستقيمة اما الاول فنقول كل حركة مستقيمة
فمن جهة الى جهة ولكل منهما وضع متعين فذلك الوضع المتعين
اما ان يكون في خلاء او في ملاء متشابه او ملاء غير متشابه والاول
والثاني باطلان لان الخلاء والملاء المتشابه لا يتعين فيهما وضع الجهة
فانه لا حد فيهما بان يكون جهة مخالفة لجهة اخرى اولى من غيره فيمتنع
ان يكون فيهما حد هو جهة يتحرك عنه وحد هو جهة يتحرك اليه فتعين
القسم الثالث وهو ان يكون تعين وضع الجهة في ملاء غير
متشابه والملاء غير المتشابه يكون لا محالة خارجا عن الملاء المتشابه
وعن الخلاء ايضا فذلك الملاء يجب ان يكون جسما او جسمانيا وعلى
كل تقدير يكون تعين وضع الجهة عند جسم ما ثم الجسم المحدد للجهتين
المختلفتين اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والمحدد الواحد
للجهتين المختلفتين اما ان يكون محددا لهما من حيث هو واحد لا من
حيث انه محيط او من حيث انه والاول باطل لان المحدد الواحد
لا من حيث انه محيط انما يمكن ان يتحدد به جهة واحدة وهي ما يليه
ويقرب منه اما الجهة المخالفة لها فلا لكن الكلام في المحدد للجهتين
المختلفتين اما ما للكل حركة مستقيمة وهما طرفا للبعد المحصل المتحرك
فيه واما ما بالطبع وهو فوق واسفل وهما اثنان فعلم ان الجسم الواحد
لا من حيث انه محيط يمتنع ان يحدد جهتين مختلفتين فتعين ان يكون
المحدد لهما اما جسم واحد من حيث انه محيط او اجسام فوق واحد
قال فالمحدد اذا اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا

واما ان يقع بجسمين والمحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر
محاطا به او يكون وضع الجسمين متباين واذا كان احدهما محيطا والاخر
محاطا به دخل المحاط به في ذلك التابع بالعرض وذلك لان المحيط
وحده محدد طرفي امتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي
يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا خلاء او ملاء اقول
قد تحقق ان المحدد للجهتين المختلفتين اما ان يكون جسما واحدا لا من حيث
كونه واحدا بل من حيث كونه محيطا او يقع بجسمين او اكثر والثاني باطل
لان الجسمين المحددين للجهتين المتضادتين اما ان يكون احدهما محيطا
بالاخر او لا يكون كذلك بل يكون الجسمان موضوعين وضعا متباينا
والاول باطل لان المحيط وحده يكون كافيا في تحديدهما فانه يحدد باحاطته
القرب منه وبمركزه البعد عنه واذا كان المحيط مستقلا بالتحديد لم يكن
للمحاط به تاثير فيه ويكون المحدد جسما واحدا لا اكثر هذا خلف ثم المحيط
المحدد للجهتين لا يختلف حاله بان يكون داخله او خارجه ملاء او خلاء
فيكون الحشو لا عبا في التحديد قال واذا كان على الوجه الاخر
يحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه
لم يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني
اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة الا لمعنى يجب ان يكون
له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار
وضعه اقول والثاني باطل وهو ان يكون وضع الجسمين
على تباين لان كل جسم يعين جهة وهي القرب منه ولا يتعين البعد
عنه الا ان يكون الجسمان متحاذيان على وجه يكون كل حركة
مستقيمة تفرض ابتداؤها من احدهما ينتهي الى الاخر ويحاذيهما على
هذا الوجه اما ان يكون من طبع احدهما او لا من طبع احدهما والاول

باطل لانه ليس بعض الجوانب وسطح كل جسم بان يكون محاذيا لبعض
الجوانب من سطح الاخر اولى من غيره ضرورة اشتراك جميع الجوانب
من كل سطح في طبيعة ذلك الجسم فيمتنع ان يكون تحاذيهما على الوجه المذكور
من طبيعة احدهما والثاني باطل لان تحاذيهما على هذا الوجه اذا كان
لامر خارج عنهما كان ذلك الامر الخارج له تاثير في تقرير الجهة ضرورة
افتقار تعين الجهتين الى المحاذاة المذكورة وافتقار المحاذاة المذكورة الى
ذلك الامر الخارج وذلك الامر الخارج يجب ان يكون جسمانيا لان نسبة
المعقولات التي لا وضع لها الى الجسمين ووضعهما متساوية واذا كان
ذلك الخارج جسمانيا عاد الكلام في كيفية وضعه من الجسمين فانه ليس
وضعه في جانب من جوانب الجسمين باولى من وضعه في جانب لما تقدم
فيجب ان يكون وضعه منهما بجسم رابع وتسلسل وهو محال وبهذا ظهر
بطلان كون المحدد للجهتين المختلفتين اكثر من جسمين وظهر بطلان كون
المحدد اكثر من جسم واحد فيجب ان يكون المحدد جسما واحدا قال
فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما تم بجسم واحد لكن ليس لانه
على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما يوجبه لتحديدين
متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا يحدد به القرب ولم يحدد ما يقابله
اقول قد تبين بما ذكرنا ان المحدد للجهتين المتقابلتين يجب
ان يكون جسما واحدا وذلك الجسم الواحد يجب ان يكون محددا من
حيث كونه محيطا يحدد بالقرب منه وبالبعد عنه جهة مقابلة لها فان ما
لا يكون محيطا يحدد به القرب منه ولا يتحدد به البعد عنه فلا يتحدد
به جهتان المتقابلتان والكلام في المحدد للجهتين المتقابلتين هذا كله
في جهات الحركات المستقيمة واما جهات الحركات المستديرة فنقول
المستدير تارة يتحرك على مركز نفسه وتارة على خارج المركز والاول

تحدد بما يحويه جهة تلي ما يحويه وجهة تخالفها وتتحدد بحركته قطبان
ومنطقة فاذا تحرك على المحور عليه تحدد له جهة المشرق وجهة
المغرب وجهة خط الزوال وهي غاية الارتفاع عليه الذي هو
غاية القرب منه وجهة تقابلها فالمشرق يمين والمغرب يسار وخط
الزوال المتوجه اليه قدام والمتوجه عنه خلف كل ذلك
بالتشبيه والاشبه ان القطب الجنوبي علو والشمالي سفل
فانه لو فرض انسان مستدير على نفسه وانطبق يمينه على المشرق
ويساره على المغرب ووجهه على خط الزوال كان ما يلي راسه
القطب الجنوبي وما يلي قدميه القطب الشمالي وهذه الجهات
كلها يتبدل الا العلو والسفل اللذان هما القطبان والثاني
تحدد له جهة عنها تحرك وجهة اليها توجه وهما القدام والخلف واليمين
واليسار والعلو والسفل فعلى ما تقدم والكلام بعد هذا في جهات
الحركات المستقيمة

الفصل الثاني

قال كل
جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه
الطبيعي متحدد الجهة له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين
ذو جهة فيجب ان يكون تحدد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره
هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فلذلك الجسم تقدم في
رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر اقول
هذا الفصل يشتمل على امرين احدهما ان كل جسم يصح مفارقته موضعه
الطبيعي يحدد موضعه الطبيعي جهة له يتحرك اليها بالطبع وعنها بالقسر
ويكون المحدد لها جسم جسما آخر والثاني ان ذلك الجسم الآخر
متقدم في رتبة الوجود على هذا الجسم بالعلية او بوجه آخر اما الاول
فدل عليه ان كل جسم يصح عليه ان يفارق موضعه الطبيعي فانه

اذا فارقه تحرك عنه الى غيره بالقسر وتحرك اليه عن غيره بالطبع وعلى
التقديرين فانه تقصد جهة وتترك اخرى فذلك الجسم له جهة يتحرك
عنها واليها يمتنع ان يكون محددا لتلك الجهة اذ يجب وجودها قبل
وجود ذلك الجسم او معه لما تقدم قبل ومحدد تلك الجهة يجب وجوده
قبلها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فذلك الجسم يمتنع ان
يكون محددا لتلك الجهة فيجب ان يكون محددها جسما اخر وهذا بعينه
يدل على الثاني لان محدد تلك الجهة لما كان متقدما في رتبة الوجود
عليها وهذا الجسم في رتبة الوجود اما مع تلك الجهة فقط واما بعدها
والمتقدم على المتقدم وعلى المع في رتبة الوجود متقدم في رتبة الوجود
ثم ذلك التقدم اما بالعلية او بوجه آخر جزما لكن التقدم بالعلية ممتنع
لما تبين ان الجسم لا يكون علة لجسم آخر فتعين ان يكون بوجه
آخر لكن الشيخ لما لم يبين الا ولم يجزم بالثاني ثم ذلك الوجه الاخر ليس
هو التقدم بالزمان والا لزم الخلا كما سيأتي ان شا الله تعالى فتعين
ان يكون بالطبع لكنه لما لم يبين ذلك بعد لم يصرح بهذا والتقدم بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين الفصل الثالث قال
ترتيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا
ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان
ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه اقول
لما ثبت ان المحدد للجهات لا يصح عليه ان يفارق موضعه الطبيعي
لزم احد الامرين وهو ان لا يكون له موضع ومكان يكون فيه او ان
كان له ذلك لم يصح عليه ان يفارقه لانه ان كان الاول فظاهر
والا كان الثاني وقد ثبت ان المحدد للجهات يجب ان يكون
محيطا وكل محيط فاما محيط على الاطلاق وهو الذي لا يكون

محاطا به واما لا على الاطلاق وهو الذي يكون محاطا به ايضا والموضع
هو الباطن من سطح الحاوي المماس للظاهر من سطح المحوي والمكان
يرادفه فاذن المحيط على الاطلاق ليس ذا موضع والمحيط لا على الاطلاق
ذو موضع وكل محيط فله وضع بالقياس الى غيره وهو الهيئة الحاصلة
له بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى الخارج
عنه ويلزم من هذا كله ان المحدد للجهات اما محيط مطلقا لا موضع
له وان كان له وضع واما محيط لا مطلقا وله وضع فموضع لا يفارقه
قال ولعله لا يكون المحدود الاول الا القسم الاول فان
كان للقسم الثاني وجود فيتحدد للاول وضعه ويتحدد به موضع
الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
اقول يحتمل ان يقال ان المحدد الاول هو المحيط مطلقا
لما تقدم قبل ان المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين باحاطته
ومركزه وان المحاط به داخل في هذا التاثير بالعرض فكانت
الجهات مستغنية في تحددها عن المحاط به فلا يكون المحاط به
محددا اولا لكن يرد عليه ان ذلك انما يلزم لو كان للمحيط
مطلقا تقدم على غيره وهذا غير وارد فيما تقدم قبل اذ المطلوب
هناك كون المحدد محيطا والمطلوب هنا كون المحيط بالاطلاق
محددا اولا ويحتمل ان يقال ان المحدد الاول هو المحيط
لا مطلقا اذ لو كان هو المحيط مطلقا لزم ان يقال ان كرة
النار المصاقبة لمقعر فلك القمر مثلا مقسورا عن موضعها
الطبيعي دائما ان كان موضعها الطبيعي مقعر المحيط مطلقا
او يكون المحيط لا مطلقا محددا اولا ان كان موضعها الطبيعي
مقعره ولما احتمل ما احتمل لم يجزم الشيخ بواحد منهما ولو قلنا

بالاحتمال الثاني لزم ان يتحدد للمحيط بالاطلاق وضع ويتحدد
به للمحيط لا بالاطلاق موضع ووضع ثم يتحدد به جهات الحركات
المستقيمة والذي يرجح الاحتمال الاول ان المحيط مطلقا
وهو الفلك الاعظم يحرك غيره ولا يحركه غيره فهو اعظم واقوى
وكان اسناد التحدد اليه اولى فلذلك قال الشيخ ولعله
لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول قال ويكون
الاول انما تخلق به ان يكون متقدما في رتبه الابداع ويكون
متشابه نسبه وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا
اقول اقسام التقدم خمسة احدها التقدم بالعلية
كتقدم حركه الاصبع على حركه الخاتم وثانيها التقدم بالشرف كتقدم
العاقل على الجاهل ورابعها التقدم بالرتبه اما في المعقولات
كتقدم الجنس العالي على ما تحته من الاجناس والانواع اذا ابتدا
منه نازلا وتقدم النوع على ما فوقه من الانواع والاجناس
اذا ابتدات منه صاعدا واما في المحسوسات كتقدم الامام
على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن
اذا عرفت هذا فنقول تقدم المحيط بالاطلاق على غيره ليس
بالعلية ولا بالزمان لما عرفت قبل ولا بالطبع بل بالرتبه
والشرف وتلك الرتبه هي رتبه الابداع والابداع هو ايجاد
الشيء لا من آخر فاذا نزلنا في الابداع من واجب الوجود الى الممكنات
الموجودة المبدعة كان وصولنا الى المحيط بالاطلاق قبل
وصولنا الى غيره وانما قال ويكون الاول انما يخلق به كذا
لان المقدر ان المحدد الاول ليس هو الاول بل الثاني فالاول
وان لم يكن له انه محدد اول فله انه متقدم في رتبة الابداع

وثالثها التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين صح

فاما اذا كان المحدد الاول هو الاول كان له الامران معا
فعلم بان الاول انما له هذا التقدم والاول والثاني يجب كونه
مستديرا لانه يجب ان يكون الاجزاء المفروضة له متشابه
الوضع بحيث يكون نسبه كل جزء الى المركز كنسبة الجزء الآخر
اليه والا كان اختصاص جزء معين ببعد معين عن المركز
لمحدد يحدد له ذلك الحد لامتناع الخلاء والملاء المتشابه
لا يتحدد له حد الا المحدد ولا يكون هو محددا هذا خلف ولا
معنى للمستدير الا ذلك فعلم ان المحدد للجهات يجب كونه مستديرا
وهو المطلوب المسألة الثانية في الجسم البسيط وما
يقتضيه طبعه وفي اثبات الطبيعة وفيها فصلان الاول
قال الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس
فيه تركيب قوى وطبائع والطبيعة الواحدة يقتضي من الامكنة
والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف
اقول الجسم اما بسيط واما مركب لانه اما ان يكون
فيه قوة واحدة وطبيعة واحدة واما ان يكون فيه قوى وطبائع
مختلفة والاول هو البسيط والثاني هو المركب وقد يعبر
عن البسيط بانه الذي اذا اخذ منه اي جزء اخذ كان مساويا
للكل في الطبيعة والاسم والحد وعن المركب بما يقابله وانت
قد عرفت فيما تقدم معنى القوة والطبيعة وقد عرفت ايضا ان
الطبيعة الواحدة لا يقتضي ما تقتضيه الا على وجه واحد لا
يختلف باختلاف الاحوال والمحال ويلزم من هذا ان الجسم
البسيط لا يقتضي الا شيئا واحدا غير مختلف على التفسير الذي
ذكرناه لا على معنى ان الجسم البسيط لا يقتضي الا اشيا واحدا

(ما الجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا على صح

بالعدد فان قلت لماذا يلزم من هذا ان الجسم البسيط لا يقتضى
الاشيا واحدا غير مختلف بما ذكرت من النفس اذ يجوز ان يكون
في الجسم البسيط قوة حيوانية فلما فيه من الطبيعة يفعل على ترتيب
واحد افعالا وبما فيه من القوة الحيوانية يفعل افعالا مختلفة الترتيب
قلت لان القوة الحيوانية انما يمكن حصولها في المركب
على ما يتبين في موضعه الفصل الثاني قال
انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب
لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدا
استيجاب ذلك اقول قد عرفت ان الطبيعة قد يراد
بها ما يعم الطبيعة والقوة الفلكية وهو القوة التي يصدر عنها
الاثر على ترتيب واحد كان مع الشعور او بدونه والشيخ يطلق
على المعنى الاعم لفظ الطباع اذا عرفت هذا فنقول انا نعلم بالضرورة
ان كل جسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج عايق ومانع
فانه يجب له وضع معين وشكل معين ولا بد لذلك من مبدا
فذلك المبدا اما طباعه او امر خارج عنه والثاني باطل لان المقدر
خلوه عن كل خارج فبقي ان يكون عن طباعه وهذا يقرب من
اثبات الصورة النوعية وقد عرفته وكلاهما مقتضى طبيعة
الشي وماهيته وحقيقته يدوم له بدوامها ولا يزول عنه الا
بقاسر فطبيعته ان لم تقبل القسر لزم دوامه له بدوامها وان قبلته
امكن زواله عنه وعند زواله يعود مقتضى الطبيعة فان قلت
جرم الارض بسيط يقتضي طبيعته اليبس الذي فيه فان لم يقتض
شكلا معينا بطل ما قلتم وان اقتضى شكلا معينا كان ذلك
الشكل هو المستدير فان لم يمنع اليبس الذي فيه من الشكل

المستدير لزم عوده اليه اذا ازيل عنه بالقسر ثم زال القاسر وليس
كذلك وان منع منه كان الطبيعة الواحدة مقتضية لامرين متمانعين
هذا خلف قلت اليبس لا يمنع من عوده الى شكله الطبيعي
وانما لا يعود اليه لان كل جزء من اجزائه يستحفظ بحسبه الانبساط
الذاهب الى شكله الطبيعي بقوة وذلك الانبساط هو الذي
اوجبته الطبيعة ايجابا اولا ويستحفظ موجب الطبيعة لا يكون
مانعا منه نعم لو عادت الطبيعة فاوجبت انبساطا آخر كانت
الطبيعة والحالة هذه مقتضية ضد ما اقتضته اولا والطبيعة
توجب في حال غير طبيعي غير ضد ما توجبه في حال طبيعي كالحركة
والسكون بالنسبة الى المكان الطبيعي وغيره قال
فللبسيط مكان واحد تقتضيه طبيعته وللمركب ما يقتضيه
الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده
اذا تساوت المجاذبات فيه فكل جسم له مكان واحد اقول
كل جسم له مكان واحد بسيطا كان او مركبا اما البسيط فلان
طبيعته واحدة وطبيعة الواحد بالشخص لا تقتضي الا واحدا بالشخص
نعم يجوز ان يكون للجزء الواحد من كلية الجسم البسيط احياز
بالقوة من جملة حيز كليته فيكون كل واحد من تلك الاحياز
بحيث لو وجدت فيه او في اقرب مكان منه كان مكانا طبيعيا
له فاما ان يكون للجسم الواحد مكانان متباينان كل منهما
طبيعي له فذلك محال وقد يستدل عليه بان الجسم الواحد
لو كان له مكانان طبيعيان متباينان فاذا حصل في احدهما
وجب سكونه فيه بالطبع وحركته عنه بالقسر لكونه مكانا طبيعيا
له وبالعكس لكونه غير مكان طبيعي له فيكون الشي الواحد

بالطبع والقسر معا سواختلف وبعض ذلك بالجزء الواحد من كلية الجسم
البسيط فان له امكنة شتى طبيعية كما تقدم وجوابه انه ليس لشى
من اجزاء كلية الجسم البسيط مكان طبيعي غير واحد وهو مكان
كليته لكن الاجزاء اذا اتصلت او تماست كانت جملة واحدة مقتضية
بطبعها جملة من الاحياز تكون بكليتها مكانا طبيعيا لكلية ذلك الجسم
البسيط فتعين لتلك الجملة مكان تقتضيه طبيعتها وهو كلية تلك
الاحياز واما الاجزاء فانما تعين امكنتها لعلة خارجة عن طبايعها وهو
وجودها فيها او في اقرب امكنة منها فاندفع النقض فان قلت
لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث لا يكون فيها ميل الى جهة
وجب ان يكون ساكنة فيه اذ ليس حركتها عنه الى جهة اولى
منها الى جهة اخرى وان يكون سكونها فيه بالطبع اذ لا قاسر خارجا
عنها فيكون مركز الفلك مكانا طبيعيا لها ومحيطه ايضا مكانا طبيعيا
لها فلها مكانان طبيعيان قلت سكونها فيه بالقسر وذلك
من وجهين احدهما انها انما تتحرك عنه الى المحيط بالانبساط من كل
الجوانب وذلك يقتضي انخراق وسطها المقتضي لنفوذها لحبوها
من الهواء المحيط بها وغيره فيه وذلك انما يأتي ببعض الجوانب
لا في كلها وثانيهما ان انخراق الوسط يقتضي تحقق الخلاء
فيه الممنوع فيه واما المركب عن بسيطين او اكثر فان مكانه
اي مكان الغالب من تلك البسايط ان كان فيها غالب
اما مطلقا بالنظر الى ذات الغالب كالمركب من الماء والهواء
فان مكانه مكان الماء ان كان الغالب هو الماء ومكان
الهواء ان كان الغالب هو الهواء واما بحسب المكان اي اذا
كان الغالب فيها ما مكانه السفل مثلا وان كان كل منها

غير غالب على الآخر كالمركب من الهواء والماء والارض بحيث
لا واحد منها بغالب فيه فان ما مكانه السفل وهو الارض والماء
غالب فيه فكان مكانه هو السفل وان لم يكن فيها ما هو غالب
لا بحسب الذات ولا بحسب المكان كان مكانه الموضع الذي
يوجد فيه لانه حصل بتساوي المجاذبات الى الامكنة فامتنع الانجذاب
الى واحد منها فلزم وقوفه فيه فظهر ان كل جسم بسيطا كان او مركبا
فله مكان واحد تقتضيه طبعه وهو المطلوب قال
وجب ان يكون شكل الذي تقتضيه البسيط مستديرا والا
اختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة اقول
الشكل الذي تقتضيه البسيط يجب ان يكون مستديرا
لان المضلع لابد وان يكون فيه ما هو سطح وما هو خط وما هو
نقطة فيكون القوة الواحدة في المادة الواحدة قد فعلت افعالا
مختلفة وذلك محال الفصل في الميل الطبيعي
للاجسام والقسري وفيها فصول الاول قال تنبيه
الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به يحس به المانع وان يمكن
من المنع الا انه يضعف ذلك فيه اقول الجسم المتحرك
له وقت حركته ميل يتحرك به وذلك الميل غير الحركة وغير
القوة المحركة له ويدل على وجود هذا الميل في الجسم الخفيف
ان الزق المنفوخ المسكن في الماء قسرا يحس المانع منه بمنع صاعد
حسب ما فيه من قوة الميل فانه ان كان الميل الصاعد فيه
قويا جدا لا يمكن المانع من المنع فيه وان لم يكن قويا جدا مكنه منه
ويدل على وجوده في الجسم الثقيل ان الحجر المسكن في الجو قسرا
يحس المانع منه بالميل النازل على الوجه المذكور في الخفيف نازل

يمكن المانع من المنع بحسب تمكن الجسم من ذلك المنع وانه انما يمكن
من المنع عند ضعف الميل فيه وذلك يقتضي كون الميل قابلا
للاشد والاضعف ويدل على ان هذا الميل غير الحركة انه
موجود عند السكون القسري ولا حركة ويدل على انه غير القوة
المحركة انها موجودة عند السكون الطبيعي ولا ميل قال ——
وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث من
طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه كابطال الحرارة العرضية التي
تستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول اقول ——
الميل منه طبيعي كالميل الصاعد في الجسم الخفيف المتحرك الى فوق
والميل النازل في الجسم الثقيل المتحرك الى اسفل ومنه قسري كالميل
الصاعد في الجسم الثقيل المتحرك بالقسر الى فوق والميل النازل في
الجسم الخفيف المتحرك الى اسفل ومهما عرض الميل القسري ابطل
الميل الطبيعي لامتناع اجتماع الميلين المتضادين فاذا زال انبعث
الميل الطبيعي كما في الحرارة العرضية الطارية على الماء فانها تبطل
البرودة التي عن طباعه لامتناع اجتماع الضدين فاذا زالت عادت
البرودة منبعثة عن طباعه فان قلت —— لم لا يجوز ان يكون الميل
القسري يتحرك به الجسم مع بقاء الميل الطبيعي فيه مقهورا مرجوحا
ويؤيد هذا الاحتمال ان الجسمين الثقيلين المتساويين اذا
رمي احدهما الى فوق ضعيف القوة والآخر قويها فان الذي رماه
القوي اسرع حركة من الذي رماه الضعيف ولولا ان الذي رماه
الضعيف فيه ميل معاوق والا لكانت الحركتان في السرعة والبطو
سواء قلت —— لان كلا من الميلين اعني القسري والطبيعي له ميل
الى جهة وميل عن الجهة المقابلة لها فلو اجتمع الميلان لكان للجسم الواحد

واما

في الحالة الواحدة ميل الى الجهة وميل عنها وذلك محال واختلاف
الحركتين القسريتين المذكورتين في السرعة والبطو فانما كان
لاختلاف الميلين في القوة والضعف فان الميل الذي توجبه
القوة القوية اقوى من الذي توجبه القوة الضعيفة والحركة
بالميل الاضعف ابطأ فلذلك اختلفت الحركتان في السرعة
والبطو مع انتفاء الميل الطبيعي عنهما فان قلت —— الحبل
الذي يجذبه جاذبان متساويان من الطرفين في القوة فان
كل واحد منهما قد اوجد ميلا يوجب حركة مخالفة للميل الذي
اوجده الآخر لانه ان لم يوجد واحد منهما ميلا اصلا لزم تعذر نقل
كل منهما عليه من غير مانع وانه محال وان اوجد واحد منهما ميلا
دون الآخر وجب ان ينجذب الى جانبه وانه باطل فاذن
قد اوجد كل منهما ميلا فقد اجتمع الميلان الموجبان للحركتين المتضادتين
وهو المطلوب قلت —— كل واحد منهما انما اوجد الميل
في الجانب الذي يليه وذلك يمنع وجود الميل الآخر في جانبه ولذلك
فان الحبل الذي اذا كان متساوي الاجزاء في القوة والضعف
وقوي الجاذبان انقطع الحبل من الوسط قال —— وانما
يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوجها بالطبع فاذا كان
الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل لانه انما يميل اليه
بطبعه لا عنه اقول —— لا شك ان الميل الطبيعي انما يكون
الى جهة يطلبها الجسم بالطبع فاذا كان الجسم الذي له حيز طبيعي
حاصلا فيه لم يكن له اذ ذاك فيه ميل لانه لو كان له فيه ميل فاما ان
يكون ميله الى ذلك الحيز او عن ذلك الحيز الى غيره والاول
طلب الحاصل والثاني يقتضي ان يكون الحيز الواحد مطلوبا

للجسم الواحد ومهروبا عنه بالطبع وذلك محال قال ___
وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم عن قبول الميل
القسري وكانت الحركة بالميل القسري ابطأ اقول ___
قد بينا ان الميل قابل الاشد والاضعف والميل الطبيعي مانع من
قبول الميل القسري لان كلا من الضدين يمنع من قبول الضد الآخر
وكلما كان المانع اقوى كان القبول اضعف فاذا كان الميل الطبيعي
اقوى كان امنع للجسم من قبول الميل القسري وكلما كان الميل
القسري اضعف كانت الحركة القسرية ابطأ ضرورة ان الحركة القسرية
بحسب الميل الموجب لها الفصل الثاني قال ___
الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك
به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة
ما وليتحرك مثلها في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومانعه فمن انه
يتحركها في زمان اطول وليكون ميل اضعف من ذلك الميل
يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى
المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول وعدم الميل
ويكون في مثل زمان عدم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة
فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساوي
الاحوال في السرعة والبطوء هذا محال اقول ___ الجسم
الذي ليس فيه ميل ولا مبدأ ميل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به لانه
لو قبله امكن حركته به بالضرورة وهو باطل لانه ان تحرك به
تحرك في مسافة ما معينة وزمان ما معين فلو تحرك بذلك القسر
بعينه ذو ميل في تلك المسافة بعينها لتحركها في زمان اطول
لان الميل الطبيعي يمنع من قبول الميل القسري منعا ما فيضعف

الميل القسري فيكون تحريكه اياه في تلك المسافة ابطأ فيكون في
زمان اطول ولا بد ان يكون بين الزمانين نسبة ما ومن الممكن
فرض جسم ذي ميل اضعف من الميل الاول نسبته الى الميل
الاول نسبة زمان حركة عدم الميل الى زمان حركة ذي الميل
الاول فلو حركه القاسر بعينه لزم ان يحركه في تلك المسافة
في مثل زمان حركة عدم الميل وهذا محال لان التحريك مع المانع
محال ان يكون مثل التحريك بدونه في السرعة وهذا المحال انما لزم
من فرض حركة عدم الميل ومبدئه بالقسر وكان محالا وهو المطلوب
ويعمل هذا البرهان يستدل على امتناع الحركة في الخلاء وبه على امتناعه
قال ___ تذكر يجب ان يتذكر سننا انه ليس زمان لا ينقسم
حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل ولا يكون له نسبة الى زمان
حركة ذي ميل اقول ___ هذا جواب عن سوال يورد
على ما قاله وهو ان يقال لا نسلم ان حركة عدم الميل تقع في زمان
يكون له نسبة الى حركة ذي الميل وانما يكون كذلك ان لو
كان ذلك الزمان منقسما فان ما لا ينقسم لا يكون له نسبة الى
ما ينقسم فلم قلتم انه منقسم واجاب عنه بانا قد بينا من قبل ان كل
زمان منقسم فليذكر ما قد بينا قبل الفصل الثالث في
شك يورد على ما ذكر وجوابه قال ___ وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا
شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في
ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجية لا تتغير
من تلقاء وربما اياه وضع او شكل صار اولى به كما يفرض لكل مدرة
ان تصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى لسبب غير

ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها عن
مكان طبيعي حركت تختص بها لا استحقاقا كذلك فيما نحن فيه المكان
مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا
وكذلك الكلام في الشكل اقول ـــــ هذا شك اورده على
القاعدة التي ذكرها وبنى عليها مسايل كثيرة وهي ان لكل جسم
مكانا طبيعيا وشكلا طبيعيا يستحقه ذاته وقال لا نسلم ان لكل جسم
مكانا طبيعيا او شكلا طبيعيا ولم لا يجوز ان يكون جسم ما اتفق له
وضع معين او شكل معين او موضع معين اما من محدثه وقت
حدوثه او من اسباب اخرى تعاورت وتداولت اياه لا يخلو
عن تعاورها وتداولها اياه واحد بعد واحد فصار ذلك الوضع
وذلك الشكل اولى به وهذا كما يعرض لكل مدرة ولكل جزء
من اجزاء كلية الارض ان يصير مختصا مكان معين لسبب غير
ذاته وان كان ذلك بمعونة من ذاته وان اختلفت عليها الاحوال لان
ينقل تلك المدرة الى مكان آخر تخصصت به ايضا ولم يكن واحدا
من تلك الامكنة مستحقة بذاتها واذا عقل ذلك في مكان
معين من كلية بعض الاجرام فلم لا يجوز مثله في مطلق المكان
وان لم يكن طبيعيا فانه لا ينفك عنه مع انه لا يستحقه وكذلك القول
في الشكل قال ـــــ لكنك ان تعلم اولا ان كل شيء يمكن
فرضه مبراء عن اللواحق الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض
كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه
ان خص ذلك الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا
لاستحقاق بوجه ما او لداعي مخصص او اتفاقا فان كان لا لاستحقاق
فذلك ذلك وان كان لداعي غريب غير الاستحقاق فهو احد

اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا
فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق تستند الى اسباب
غريبة اقول ـــــ اجاب عن ذلك السؤال بان كل شيء
فانه ان يفرض عاريا عن اللواحق الغريبة التي لا تقوم ماهيته
ولا وجوده فاذا فرضنا كل جسم كذلك فانا نعلم بالضرورة انه لا بد له
من مكان حيث يعرضنا انه تقتضيه وتستحقه لذاته لانه من المحال
ان يعرض له عند هذا الفرض عن غيره واما المحدث فنقول هو
انما تخصص الجسم عند الحدوث بمكان دون آخر لا لاستحقاق بوجه
لانه لا يخلو اما ان تخصص لداعي يدعوه او لا لداعي يدعوه بل تخصص
ذلك اتفاقا وان لداعي فذلك الداعي اما ان يكون استحقاق
الجسم ذلك المكان او داعي آخر غريب والثاني باطل لان الداعي
الغريب غريب عن الجسم ومما يتقوم ماهيته ووجوده وقد فرضنا
الجسم خاليا عن اللواحق الغريبة والثالث ـــــ ايضا باطل لان
الاتفاق ايضا لاحق غريب مفروض الخلو عنه ولان الاتفاق
انما تستند الى اسباب غريبة على ما سنبين ذلك والاسباب الغريبة
منفوضة عن الجسم بالفرض المذكور فتعين ان يكون تخصص المحدث
لاستحقاق الجسم ذلك المكان وهو المطلوب الفصل
الرابع في ان كل جسم فيه ميل طبيعي قال ـــــ اشارة
الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من
الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه
الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال
عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل اقول ـــــ قدم
على المطلوب مقدمة كلية وهي ان كل حالة عارضة لجسم فانها

كان خ

خارج عن مكانه الطبيعي

اما ان يكون واجبة بحسب طباعه او لا يكون فان كانت واجبة بحسب
طباعه لم يفتقر الى علة جاعلة وان لم يكن واجبة من طباعه كانت
ممكنة له بحسب طباعه وكل ما كان ممكنا للشيء بحسب طباعه كان
حصوله لعلة موثرة فيه وكل ما كان كذلك كان ممكن الزوال
عنه بحسب طباعه وقابلا للتبديل بحاله منافية له اللهم الا اذا عرض
مانع خارج من طباعه يمنع من ذلك اذا عرفت هذا فنقول اذا كان
الجسم على غير وضعه الطبيعي او في غير موضعه الطبيعي امكن انتقاله
عنه بحسب طباعه وذلك الانتقال بالحركة وقد ثبت ان كل
حركة تفتقر الى ميل فكل جسم خارج عن وضعه الطبيعي او
موضعه الطبيعي ففيه ميل وهو المطلوب المسئلة الثانية
في ان الجسم المحدود للجهات فيه ميل مستدير قال اشارة
الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزايه التي تفرض اولى بما
هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك
واجبا لشيء منها في لعله والنقله عنها جايزه فالميل في طباعها
واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع
وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستديرا اقول ما ذكره في
الفصل السالف مقدمة لهذا المطلوب وتحريرا لبرهان ان
المحدد للجهات له وضع وان لم يكن له موضع وليس يجب له من
الاوضاع شيء وكل ما له من الوضع ممكن له بحسب طباعه وكان
فيه ميل لما بيناه من المقدمة وانما قلنا انه لا يجب له شيء من الاوضاع
بحسب طباعه لانه ليس فيه شيء من الاجزاء بالفعل بل بالعرض
ولا شيء من الاجزاء المفترضه فيه اولى بما له من الوضع والمحاذاة
وما يتبعه من البعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا له وانما قلنا

انه لا اجزاء له بالفعل لانه بسيط ولا شيء من الاجسام البسيطة له جزء بالفعل
لما بيناه في النمط الاول وانما قلنا انه جسم بسيط لان كل جسم مركب
من اجسام مختلفة الطبايع فانه قابل للحركة المستقيمة لانه قابل الانحلال
الى اجزاء البسيطة ولا ذلك الا بالحركة المستقيمة وانما قلنا ان كل
جسم مركب فهو قابل الانحلال لان تلك الاجزاء المختلفة الطبايع
تقتضي كل واحد منها الميل الى حيزه والاحياز متباينة فكان كل
واحد منها تقتضي طباعه الانفراد والانفصال عن الاخر وانما قلنا
ان ذلك بالحركة المستقيمة لان الميل الطبيعي لا يكون الا الى
جهة حيزه وذلك على اقرب مسافة وهو بالحركة المستقيمة فثبت
ان كل جسم مركب فانه قابل للحركة المستقيمة والمحدد لا يقبلها فهو
اذن بسيط وكل جسم بسيط فان اجزاءه متشابهة في الطبيعة والاشياء
المتشابهة في الطبيعة متساوية في الحكم فما يصح على كل واحد منها
من الوضع والمحاذاة وما يتبع ذلك يصح على الاخر فما يكون لجزء منها
امكن ان يكون للاخر فكان تبدل تلك الاجزاء بحسب الوضع
والمحاذاة ممكنا ولا ذلك الا بالحركة ولا حركة الا بالميل والمحدد
للجهات لا يقبل ميلا مستقيما ففيه ميل مستدير وهو المطلوب
فان قلت ما ذكرتم يقتضي كون المحدد قابلا للحركة المستديرة
والحركة المستديرة لا بد لها من مبدا وهو الميل الموثر في الحركة
ولا يلزم من امكان قبول الشيء للشيء وجود موثره فيه فان الفحم
مثلا قابل للاحتراق من محرق ولا يلزم من ذلك وجود المحرق
فيه قلت الجواب عنه ان المحدد لا يقبل حركة قسرية
من خارج اما المستقيمة فظاهر واما المستديرة فلان الجسم انما يقبل
الحركة القسرية اذا كان في طباعه ميل لما تقدم قبل فلو كان المحدد

تقبل حركة قسرية دورية لكان في طباعه ميل والميل الذي في طباعه
يجب كونه مستديرا فاذن الحركة التي تقبلها وهي المستديرة ان كانت
قسرية كان في طباعه ميل مستدير وان كانت غير قسرية ففي طباعه
ايضا ميل مستدير ففي طباعه ميل مستدير على كل حال بخلاف
قبول القطن الاحراق فانه انما يقبله من محرق من خارج فلم يلزم
ان يكون المحرق موجودا فيه المسئلة السادسة في كيفية
تبدل وضعه وفيها فصلان الاول في ان ذلك بحسب جسم
داخل فيه قال تنبيه وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن
ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب
نسبة اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل واذا كان
ذلك الجسم اولا ليس مما تتحدد جهته ووضعه لمحدد من خارج محيط
بقي ان يكون بحسب جسم من داخل اقول قد بينا
ان تبدل الوضع على المحدد ممكن و الوضع عبارة عن النسبة الحاصلة
للشئ لاجزائه بعضها الى بعض ولاجزائه الى الامور الخارجة
عنه فتبدل الوضع اذن اما ان يكون بحسب تبدل نسبة الاجزاء
بعضها الى بعض او بحسب تبدل الاجزاء الى الخارج عنه والاول
محال لان ذلك يستدعي امكان الخرق على المحدد وهو محال
فبقي ان يكون ذلك بحسب تبدل النسبة الى جسم خارج عنه
فذلك الجسم الخارج اما ان يكون في داخله ويكون هو محيطا به اولا
في داخله والثاني محال اذ ليس خارج المحدد جسم آخر والا كان
ذلك الجسم هو المحدد لجهة المحدد بحسب جسم في داخله وهو المطلوب
الفصل الثاني فيما يجب ذلك التبدل عنده قال
تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك

وقد يكون للساكن فوجب ان يكون عند ساكن اقول
لما بين ان تبدل وضع اجزاء المحدد انما يكون بحسب نسبة اجزائه
لا جسم داخل فيه اراد ان بين ان نسبة اجزائه الى الجسم الداخل
فيه انما يجب اذا كان ذلك الجسم ساكنا وبنه على ذلك بان الجسم
المتحرك اذا تبدلت عنده نسبة لغيره فتلك النسبة المتبدلة قد يكون
لجسم آخر متحرك وقد يكون لجسم آخر ساكن اما الاول فكما اذا كان
الجسم الآخر المتحرك متحركا الى خلاف حركة الجسم الاول او كان
متحركا الى جهة حركته لكن لا يكون حركتهما حركة اجزاء متصلة لجسم
واحد كمنطقة الكرة وساير الدواير الموازية لها فانه اذا كان كذلك
لم يتبدل نسبة الجسم الآخر عند المتحرك واما الثاني فكما اذا كان
الجسم الآخر ساكنا فانه يتبدل نسبته عند المتحرك واما الجسم الساكن
فانه اذا تبدلت عنده نسبة لغيره وجب ان يكون تبدل تلك
النسبة لمتحرك آخر فان الساكنين يمتنع تبدل النسبة الوضعية بينهما
اذا عرفت هذا فنقول تبدل النسبة التي للمحدد لا يجب عند
المتحرك لما قد نبهت عليه فوجب ان يجب عند ساكن وانما
قلنا عند ساكن ولم تقل عند الساكن لان نسبة المتحرك واجبة
التبدل عند الساكن اي ساكن كان وليست واجبة التبدل عند
اي متحرك كان فان ذلك مشروط باحد الامرين المذكورين وشبه
ان الشيخ انما غرضه من هذا الفصل بيان انه لا بد وان يكون في
داخل المحدد للجهات جسم ساكن يتبدل عند وضعه المسئلة
السابعة في امتناع الكون والفساد على الافلاك وفيه فصول
الاول في بيان ان كل كائن فاسد فيه ميل مستقيم قال
اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى

جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا
بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول
الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما
الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها
فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه
فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو
ما فيه ميل مستقيم فكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم اقول
كل جسم قابل للكون والفساد ففيه ميل مستقيم ولنقدم على
البرهان مقدمات الاولى في تفسير الكون والفساد فنقول
لكل جسم صورة جنسية وصورة نوعية كما عرفت فاذا زالت عنه
الصورة النوعية فلابد وان يلبس صورة اخرى نوعية لما عرفت
ان الهيولى لا تخلو عن الصورة النوعية فزوال الصورة الاولى
عنه يسمى فسادا وحصول الصورة الثانية له ولبسه اياها يسمى كونا
الثانية كل جسم يستحق مكانا بحصة بحسب صورة النوعية
وان ذلك المكان يكون خارجا عن مكان الآخر مباينا له اذ
المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان باعتبار الطبع وقد
تقدم ذلك كله الثالثة ان الجسم اذا فسدت صورته ولبس
صورة اخرى فانه يكون له قبل فساد صورته مكان تقتضيه
صورته الفاسدة وبعد فسادها ولبسه الصورة الاخرى اذا
كان في مكان غريب بحسب صورته فانه يقبل النقل الى مكانه
الطبيعي وان ذلك بالحركة المستقيمة اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول كل جسم كائن فاسد فانه يقبل النقل عن مكانه
الذي هو فيه الى مكان آخر بحركة مستقيمة لانه اذا زالت عنه الصورة

الاولى ولحقته الصورة الثانية فلحوق الصورة الثانية اياه اما ان
يكون في مكان غريب بحسبها او في مكان طبيعي بحسبها وعلى
التقديرين فهو قابل للنقل عن ذلك المكان بحركة مستقيمة
اما اذا كان لحوق الصورة الثانية اياه في مكان غريب بحسبها
فظاهر لما بينا من المقدمة الرابعة واما اذا كان لحوق الصورة
الثانية اياه في مكان طبيعي بحسبها فقبل لبسه هذه الصورة
ولحوقها اياه كان قد زاحم ما هذا المكان مكانا طبيعيا له بتلك
الصورة التي فسدت فزحمه اخرجه عنه فذلك الخارج عنه
يقبل العود اليه بالطبع لانه مكانه الطبيعي وذلك بالحركة المستقيمة
والصورة الثانية مساوية لذلك الخارج في تمام الماهية لاستحقاق
كل واحد منهما مكانا واحدا بالطبع اذ المختلفان في الماهية لا يستحقان
مكانا واحدا بالطبع لما بينا من المقدمة الثانية واذا كان هذا الجسم
مساويا لذلك الجسم في تمام الماهية وذلك الجسم الخارج قابل للحركة
المستقيمة بالعود اليه فكذلك هذا لان حكم الشيء حكم مثله فعلم ان
الجسم المتمكن قابل للنقل عن هذا المكان بالطبع او اليه بالطبع
فكان فيه ميل مستقيم وهذا معنى قوله فجوهر متمكن هذا المكان
بالطبع قابل للنقل عن مكانه ويمكن ان نفسر قوله هذا بتفسير آخر
فيقال ان المتمكن في هذا المكان اما ان يكون هذا المكان مكانه
بالطبع الى مكانه الطبيعي وان كان هذا المكان مكانه بالطبع
بحسب الصورة الثانية لم يكن هذا المكان مكانه بالطبع بحسب الصورة
الاولى لما بينا من المقدمة الثانية وكان قابلا للنقل عن مكانه هذا
بالطبع الى المكان الذي له بالطبع بحسب الصورة الاولى وعلى
التقديرين فجوهر متمكن هذا المكان وهو الهيولى التي هي مورد

الصورتين قابل للنقل عن مكانه هذا الى المكان الطبيعي
الذي له اما بحسب الصورة الاولى واما بحسب الصورة الثانية
وعلى هذا الاحتياج الى قوله فقد زاح الى قوله فوجه الفصل الثاني
في شك اورده على ما قاله وجوابه قال وثم وشبهة
فان شككت وقلت بكون ذلك المكون لصق الجسم
الذي استحال صورته بالكون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع
خارج مكانه فان اللصق ليس هو المكان بل الجار اقول
هذا السؤال ان ورد فانما يرد على المنفصلة القائلة ان الصورة
الثانية اما ان يكون في مكان غريب بحسبها او في مكان
طبيعي بحسبها فيقال لم لا يجوز ان يكون في مكان لصيق
للمكان الذي بحسبها فلا يكون لا في مكان غريب ولا في مكان الطبيعي صح
طبيعي واجاب عنه بان المكان اللصق للمكان الطبيعي
ليس هو المكان الطبيعي بل غيره وهو الجار فيكون في مكان
خارج عن المكان الطبيعي وهو المعني بالمكان الغريب فلم
يقدح ذلك في الحصر والعجب من الشيخ كيف يورد امثال هذه
الاسولة مع ظهور فسادها وعدم انجابها ثم الاشكال باجوبتها
الفصل الثالث في بناء المقصود على ما سلف قال
اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون
في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها
الى شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا ابدا
مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو بما وجوده
عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد
الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه

ولهذا فانه لا يتخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة يؤثر في الجوهر كتسخن
الماء المؤدي الى فساده اقول لما ثبت ان كل فاسد
ففيه ميل مستقيم بنى عليه امتناع الفساد على المحدد ووجه البناء
عليه ان المحدد فيه ميل مستدير ولا شيء مما فيه ميل مستدير فيه ميل
مستقيم اما الصغرى فظاهرة لما تقدم بيانه قبل واما الكبرى
فلان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى جهة وصرفا عنها
والميل المستقيم يوجب توجهها الى جهة والميل المستدير يوجب
انصرافا عنها فيمتنع اجتماعهما في طبيعة واحدة ولما ثبت ان فيه ميلا
مستديرا امتنع ان يكون فيه ميل مستقيم فاذا انضم اليه ان كل
كائن فاسد فيه ميل مستقيم انتج من الثاني ان المحدد يمتنع عليه ان
يكون كائنا فاسدا واذا لم يكن كائنا فاسدا كان وجوده عن موجده
على سبيل الابداع فلم يكن تكونه عن جسم يفسد اليه وفساده الى جسم
يتكون عنه بلى ان كان له كون وفساد فعن عدم والى عدم
فانه لا يقتضي الحركة المستقيمة ولا كونه ذا مادة فعلى هذا يمتنع الخرق
عليه والنمو والاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر الصوري كتسخن
الماء المؤدي الى فساده فان قلت فما الدليل على
امتناع الكون والفساد على بقية الافلاك قلت يدل على
ان فيها ميولا مستديرة محركات الكواكب بالاستدارة المستلزمة
لحركاتها بالاستدارة ويتم البرهان بعد ذلك الى آخره فان قلت
لم قلتم ان الميلين لا يجتمعان في طبيعة واحدة مطلقا بل في زمان
واحد حالة واحدة ويجوز ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للحركة
المستديرة عند كونها في الموضع الطبيعي وللحركة المستقيمة عند المفارقة
عنه كما ان الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة المستقيمة عند كونها مفارقة

للمكان الطبيعي ويقتضي السكون عند كونها فيه قلت طبيعة الجسم
لا تفارقه عند كونه في مكانه الطبيعي ولا يحدث فيه عند كونه
في غير مكانه الطبيعي لامتناع الحدوث والمفارقة على الطبيعة
فان قلت نحن لا نقول ان الطبيعة يحدث او تفارق
بل نقول ان الطبيعة الواحدة يقتضي امرين متباينين بشرطين
متباينين قلت الطبيعة يمتنع ان يكون مقتضية لشي بشرط
لازم عند عدم ذلك الشرط ان كانت مقتضية لم يكن المشروط شرطا
وان لم يكن مقتضية كان اقتضا وما عارضا والعارض لا يكون طبيعيا
نعم يجوز ان يكون الطبيعة مقتضية لشيء ويمنع عن ترتب مقتضاها
عليها مانع كما ان الجرم الثقيل يقتضي طبيعة الاتصال بالمركز لكن
المانع قد يمنعها عن ذلك واما الطبيعة العنصرية فانها تقتضي الميل
الى المكان الطبيعي فاذا حصلت في المكان الطبيعي امتنع الميل
فيها لمانع لانها انما يقتضي الميل اليه لا عنه لا ان تلك الطبيعة
تقتضي الميل في زمان والسكون في حال القسم الثاني في
الاجسام العنصرية وفيه مسائل المسئلة الاولى في عدد
الاستقصات وفيها فصلان الاول في القوى الاولية
للعناصر قال تنبيه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى
مهياة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل
طعوم وروايح كثيرة وقوى مهياة نحو الانفعال السريع او البطي
مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
اقول القوى الحاصلة للاجسام التي قبلنا وهي الاجسام
العنصرية على قسمين احدهما القوى الفعالة والثاني القوى
المنفعلة فالقوة الفعالة هي القوة التي تهيا بها الجسم الحامل لها نحو الفعل
والتاثر والقوة المنفعلة هي القوة التي يهيا بها الجسم الحامل لها نحو الانفعال

والتاثر والتحقيق فيه ان الفاعل هو الجسم الحامل لتلك القوة لا تلك
القوة فان المحرق هو الجرم الناري لا القوة القايمة به وهي الحرارة وكذلك
المحترق هو الجرم القطني لا القوة القايمة به لاجل هذا ما قال الشيخ
نجد قوى مهياة نحو الفعل وقوى مهياة نحو الانفعال اذا عرفت هذا
فنقول القوى الفعالة التي عدها الشيخ ست الحرارة والبرودة واللذع
والتخدير والطعم والرايحة والقوى المنفعلة ايضا ست الرطوبة واليبوسة
واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة اما الحرارة فانها يفعل في
خفة حاملها بحيث تحركه الى فوق وفي جمع المتجانسات وتفريق
المختلفات بالتلطيف والترقيق فيفيد التخلخل الذي هو من باب
الكيف وهو الذي بمعنى رقة القوام لا الذي هو بمعنى انتفاش
اجزاء الجسم بحيث يخالطه جرم غريب فانه من باب الوضع ويفيد التكاثف
الذي هو من باب الوضع وهو المقابل للتخلخل الذي هو من باب
الوضع المقابل للتخلخل الذي من باب الكيف فانها بالتلطيف
والترقيق يجمع اجزا الجسم ويخرج الجرم الغريب من بينها واما
البرودة فانها تفعل في مقابلات ما يفعله فيه الحرارة واما اللذع
فانه منسوب الى الحرارة فان اللاذع بكيفية نفاذه حارة تفرق اتصال
الجسم تفريقا كثير العدد صغير القدر متقارب الوضع فلا يحس بكل
واحد منها على حدة بل يحس بجميعها كما يحس بالشيء الواحد واما
التخدير فانه منسوب الى البرودة فان المخدر يجعل بكيفية باردة
جوهر العضو والروح الحامل لقوى الحس والحركة غليظا في القوام
باردا في المزاج الى حد لا تستعمل القوة النفسانية تلك الروح ولا يقبل
تاثيرها ذلك العضو واما الروايح فبعضها منسوب الى الحرارة
وبعضها منسوب الى البرودة وكذلك الطعوم واما القوى

المنفعلة فاضداده الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة
والهشاشة اما الرطوبة فالمشهور انها عبارة عن البلة وهي
كون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهذا يقتضي ان يكون الجسم كلما كان
ارطب كان اشد التصاقا بالغير لكن العسل اشد التصاقا باليد
من الماء الصافي فكان يجب ان يكون العسل ارطب من الماء الصافي
والتالي باطل فالمقدم مثله واذا بطل ذلك لزم ان يكون الرطوبة
عبارة عن كيفية بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال الغريبة سهل
الترك لها واليبوسة تقابلها فان قلت قد ذكر الشيخ ان الرطب
واليابس اذا اختلطا استمسك الرطب باليابس عن السيلان واليابس
بالرطب عن التشتت وهذا المعنى لا يوجد الا في الرطب بمعنى البلة
فان الهواء لا يمنع التراب عن التشتت ولا التراب الهواء عن
السيلان واما الاستدلال المذكور فضعيف فانا لا نفسر الرطوبة
بكون الجسم بحيث يلتصق بالغير بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم
سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه وهذه الكيفية في الماء
اقوى واشد منها في السمن والعسل قوله لو كان كذلك لكان
كلما ارطب كان اشد التصاقا بالغير قلنا نعم قوله ان السمن
والعسل اشد التصاقا باليد قلنا لا نسلم بل الماء اشد التصاقا باليد
منهما لكن الملتصق منهما باليد اكثر من الملتصق بها من الماء وذلك لا يدل
على كونهما ارطب من الماء وايضا لو كانت الرطوبة كيفية بها يكون
الجسم سهل القبول للاشكال الغريبة سهل الترك لها لكانت النار
رطبة لا يابسة لانها الطف الاجسام العنصرية وارقها قواما واسهلها
قبولا للاشكال الغريبة والترك لها والتالي باطل وفاقا فالمقدم
كذلك قلت الرطوبة ينطلق على كل واحد من الكيفيتين

باشتراك الاسم وقول الشيخ محمول على الكيفية التي يكون الجسم بها سهل
القبول للالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه واما ما ذكر الشيخ
من الاستدلال فلا باس به فان الماء ارطب من السمن والعسل مع
كونهما اشد التصاقا باليد قوله لا نسلم انه اشد التصاقا باليد بل
الملتصق منهما باليد اكثر من الملتصق باليد من الماء قلنا انا نعلم
ان قبول السمن والعسل للالتصاق باليد اسهل كان الملتصق
باليد منهما اقل او اكثر واما قبولهما للاشكال الغريبة فلا شك انه
اعسر من قبول الماء لها فيلزم ان يكون الرطوبة بالحقيقة هي الكيفية
التي يكون الجسم بها اسهل القبول للامكان بهذا الترك لها وهو
المطلوب واما رقة قوام البارد ولطافتها فقد ذكر الشيخ في الفصل
الذي يلي هذا الفصل ان المائع في الميعان هو الهواء وهذا يقتضي
ان يكون الهواء اكثر ميعانا من النار ولا شك ان ما كان اكثر ميعانا
كان ارق والطف اذا عرفت هذا فنقول انهم قد اتفقوا على
ان الرطب من العناصر هو الماء والهواء واليابس منها هو الارض
والنار فوجب تفسير الرطوبة بالكيفية الشاملة للماء والهواء
المنفية عن الارض والنار ولا شك ان الماء والهواء مشتركان
في سهولة قبول التشكل بالاشكال ويختلفان في سهولة الالتصاق
بالغير فان فسرت الرطوبة بالمعنى المختص بالماء لم يكن الهواء رطبا
وان فسرت بالمعنى المشترك كان رطبا لكن يرد النار عليها نقضا
لو سلمنا مشاركتها اياهما في المعنى الاعم فوجب تفسير الرطوبة بمعنى
يختص بالماء والهواء ويكون شاملا لهما منفيا عن غيرهما فنقول
لا شك ان الماء يشتمل على المعنيين والهواء يشتمل على المعنى الاعم
لكن الهواء سريع القبول للرطوبة بالمعنى الاخص ضرورة استحالته

اليها بادنى برد فتوة القبول القريبة من الفعل لهما يختص بالهوا
فاذا فسرت الرطوبة بالمعنى الاخص اما بالفعل واما بالقوة القريبة
من الفعل كانت الرطوبة شاملة للماء والهوا مختصة بهما او فسرناها
بالمعنى الاعم على وجه يلاحظ المعنى الاخص على ما ذكرنا من الطريق وهذا
هو الاقرب الى كلام الشيخ ورايه والاول اقرب الى كلام الامام
ورايه هذا ما عندى فى هذا الموضع واما اليبوسة فانها مقابلة
للرطوبة على كل تفسير وتقدير واما اللين والصلابة فانهما منسوبان
الى الرطوبة واليبوسة اللين الى الرطوبة والصلابة الى اليبوسة
فان اللين هو الجسم الذى يكون بحيث ينفعل عن المشكل والصلب
تقابله فاذن اللين هو الكيفية التى يكون الجسم بها مستعدا للانفعال
عن المشكل والصلابة هى الكيفية التى يكون الجسم بها مستعدا
للاانفعال المشكل وهما مغايران للرطوبة واليبوسة فان الرطوبة
هى الكيفية التى يكون الجسم بها مستعدا لسرعة قبول الاشكال وسرعة
الترك لها على الوجه الذى تقدم واما اللين فانه كيفية يكون الجسم
بها مستعدا لقبول الاشكال لكن لا بسرعة بل ببطوء ما وكذلك فى جانب
الترك واللين والصلابة يختلفان بحسب قوابل الانفعالات
واللاانفعالات واما اللزوجة والهشاشة فانهما ايضا منسوبان
الى الرطوبة واليبوسة فان اللزوجة كيفية يكون الجسم بها سهل
الالتصاق بالغير عسر الانفصال عنه وذلك المزاج الحاصل من
الرطب واليابس فسهولة الالتصاق للرطوبة وعسر الانفصال
لليبوسة والهشاشة يقابل اللزوجة فيكون الجسم بها سهل الانفصال
عسر الاتصال وهذا هو القول فى القوى الفعلية والانفعالية وانما
سميت القوى الاولى بالفعالة والاخرى بالمنفعلة لانه يثبت فعل

كل واحدة من الحرارة والبرودة فى الاخرى وفى كل واحدة من
الرطوبة واليبوسة ولم يثبت فعل كل واحدة من الرطوبة واليبوسة
فى الاخرى ولا فى الحرارة والبرودة واما اللذع والتخدير فقد عرفت
انتسابهما الى الحرارة والبرودة وفاعليتهما واما الطعوم والروائح ففاعليتها
فى الذوق والشم ظاهرة واما الهشاشة واللزوجة فانتسابهما
الى القوى المنفعلة ايضا ظاهر فانهما يعدان نحو الالتصاق والانفصال
وكذلك اللين واما الصلابة فانها معدة للاانفعال واللاانفعال
لا يكون انفعالا لكن الصلابة لما كان سببها فى الجسم امتزاج الرطب باليابس
امتزاجا شديدا وانفصال الرطب عن اليابس بعد ذلك كما فى تحجر
الطين واللبن بالسمن والنار كانت من قبيل القوى المنفعلة قال
واذا تاملت واحدت التامل وجدتها قد تعرت عن جميع القوى
الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس
الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد فى كل
باب منها اذا اعتنيت به ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا
لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة او البرودة
مثل اللذع والتخدير اقول القوى الفعالة والمنفعلة
الاولية اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فانا اذا تاملنا
الاجسام التى قبلنا حق التامل واستقرينا حق الاستقراء وجدنا
بعضها عريا عن جميع القوى الفعالة اعنى غير الصور النوعية
فانه يمتنع عرو الجسم ما عنها ولا يعرى عن الحرارة والبرودة والمتوسط
بينهما اما قبل الامتزاج فعن الحرارة والبرودة كما فى البسايط واما بعد
الامتزاج فعن المتوسط بينهما كما فى المركبات وبيان هذا الاستقراء والتامل
انا نجد فى كل باب من ابواب القوى الفعالة بعد التامل والاعتبار

جسما ما لا لون فيه ولا رايحة والجسم الذي يكون كذلك لا يكون فيه
مباينات للقوتان الفاعلتان بسيطا كان الجسم او مركبا ويجد فيه
الحرارة او البرودة او بما لون منتميا الى احدهما كاللذع والتخدير اما في
البسيط فالحرارة او البرودة واما في المركب فاللذع او التخدير وهذا في
بابي اللون والرايحة وكذلك في باب الطعم فانا نجد جسما عديما لجنس
الطعم ونجد فيه الحرارة او البرودة او نجده منتميا الى احديهما ومعنى
قوله او وجد به منتميا الى الحرارة والبرودة انك وجدته فيه الحرارة او البرودة
او وجدته منتميا الى الحرارة او البرودة لكنه اسقط المعطوف عليه لدلالة
سابق ذكره عليه قال ـــــ وكذلك الحال في الهيات المعدة
الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا رطوبة او يبوسة
لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للشكل من
غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة اقول ـــــ قد
ذكرنا ان القوى الفعالة الاولية هي الحرارة والبرودة وساير القوى
الفعالة منتمية اليها كذلك القول في القوى المنفعلة فالاولية هي
الرطوبة واليبوسة وساير ما منتمية اليها فان الاستقراء والتفتيش يقتضيان
ان يكون كل جسم من الاجسام التي يلينا اما رطبا واما يابسا لانه اما
ان يسهل تفرقه واتصاله وتشكله بالاشكال وتركه لها او يصعب
ذلك والاول هو الرطب والثاني هو اليابس وقد سبق الكلام
في الرطب واليابس على احسن ما يجب قال ـــــ واما الذي
لا يمكن فيه ذلك فلغير ما بين الاجسام اقول ـــــ معناه ان الجسم الذي
لا يمكن فيه ان يكون رطبا او يابسا فانما يثبت لغير الاجسام التي يلينا
وهي الاجسام الفلكية اي انما يتحقق في غيرها قال ـــــ واما ساير
ما يشبه ذلك فقد يعرى عنها جسم جسم او ينتمي الى بابين انما الى اللين والصلابة

والليونة والهشاشة وغير ذلك اقول ـــــ هذا دليل على
ان القوى المنفعلة الاولية هي الرطوبة واليبوسة كما تقدم في القوى
الفعالة ووجهه ان ساير ما يشبه الاجسام التي يلينا فانه قد
يعرى عنها اعني القوى المنفعلة جسم جسم الا عن الرطوبة واليبوسة
او ما ينتمي اليهما انما اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وقد عرفت
انتماءهما اليهما ويمكن ان يكون او في الموضعين بمعنى الى ان ويكون
تقديره انك اذا فتشت جسما جسما وجدت جسما ما عاريا عن قوة قوة
من القوى الفعلية الى ان ينتهي الى الحرارة والبرودة وما ينتمي اليهما
وكذلك القول في القوى المنفعلة وفي بعض النسخ فاما ساير ما سوى
ذلك فقد يعرى عنها جسم جسم ومعناه ساير ما سوى ما لا يمكن فيه
ذلك فقد يعرى عنها جسم جسم الفصل الثاني في الاجسام
الموصوفة بالقوى الفعلية والانفعالية الاولية قال ـــــ بنسبة
فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه
هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض
من الاركان اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فاما ان يكون
كل واحد منها على وجه بالغ او لا على وجه بالغ اما القسم الاول
فالبالغ في الحرارة هو النار والبالغ في البرودة هو الماء والبالغ في الميعان
والسيلان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض كل ذلك بالطبع
اما الاول ـــــ فقد ذكر بعض المتقدمين ان النار البسيطة لا يكون
غاية في الحرارة والسخونة واحتج الشيخ على ابطال قولهم ان القوة
المسخنة حاصلة والمادة قابلة والموانع زايلة وذلك يقتضي حصول
الاثر على الوجه الابلغ واما الثاني فقد انكره صاحب المعتبر اذ قال
الارض ابرد من الماء لان الكثافة خاصة البرودة واللطافة خاصة الحرارة

اي ليس ان يعرى الا الاولي
بما يحصل الفعل في

واجاب عما يستدل به على ان الماء ابرد من الارض وهو ان الاحساس
ببرودة الماء اشد من الاحساس ببرودة الارض بان الاحساس
ببرودة الماء انما اشتد لان الماء للطافته ينفذ في المسام فيحصل كانه
الاحساس ببرودة الماء اشد بخلاف الارض فانها كثيفة ولا تنفذ
في المسام وهذا ضعيف فان الهواء المجاور للماء يحس ببرودته
اشد مما يحس ببرودة الهواء المجاور للارض مع ان برودة الهوائين
بالمجاورة ونفوذهما في المسام على السواء واما الثالث فظاهر
ان مراد الشيخ من الميعان هو السيلان ورقة القوام وقد تقدم
ان النار ابلغ في ذلك واعلم ان المراد من الميعان انما هو الرطوبة
فكانه قال البالغ في الرطوبة هو الهواء عبر عنها بالميعان لانه
اثرها فان كانت النار ابلغ في الميعان فلا بد من تفسير الميعان بما
يكون اثر الرطوبة بمعنى البلة او لما يقاربهما كما تقدم واما
الرابع فلا نزاع فيه والمراد بالجمود اليبس عبر عنه بكونه اثره وانما
ذكر الكيفيتين الفاعليتين بطبعه دون المنفعلتين تنبيها على
ان طبعهما غير الكيفيتين ردا على من زعم ان الطبيعة النارية هي
الحرارة والطبيعة المائية هي البرودة واما مغايرة الكيفيتين
المنفعلتين للطبيعتين فظاهر فلذلك ذكر بطبعه في الفاعلتين
دون المنفعلتين مع ان الكل بالطبع ونبه ايضا على مغايرة
الطبيعة النارية للحرارة والطبيعة المائية للبرودة بقوله البالغ
فان الطبيعة لا تقبل الاشد والاضعف والكيفية تقبل قال
والهواء بالقياس الى الماء حار يتشبه به اذا سخن ولطف اقول
القسم الثاني وهو ان يكون تاثيرا لقوة لا على الوجه الابلغ فالبالغ
في الحرارة هو النار وغير البالغ الهواء وهو كالمتوسط بين النار

والماء في السخونة فكانه يستحر بالقياس الى الماء ويستبرد بالقياس الى
النار ويدل على انه بالقياس الى الماء حار انه يتشبه به اذا سخن ولطف
فانه بالسخونة يسخن والبخار يتشبه بالهواء فانه اجزاء هوائية مختلطة
باجزاء مائية ويدل عليه ايضا ان الهواء اذا برد نزل شبيها بالماء ردادا
او طلا او غيرهما قال ـــــ والارض اذا خليت وطباعها
ولم تسخن بعلة بردت اقول ـــــ قد تقدم ان البالغ في
البرودة هو الهواء وغير البالغ فيها هو الارض ويدلك على انها باردة
انها اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة من خارج من النار والشمس
وساير الكواكب بردت فيدل على انها بطبعها باردة قال ـــــ
واذا جمدت النار وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية
تقذفها السحاب الصاعقة اقول ـــــ البالغ في الجمود واليبس
هو الارض وغير البالغ فيه هو النار ويدلك عليه ان النار اذا جمدت
وفارقتها السخونة يكون منها اجسام صلبة ارضية نحاسية او
حديدية على ما حكاه الشيخ في الشفاء ولولا الجمود واليبس في طبعها
لما كان كذلك والبالغ في الميعان هو الهواء وغير البالغ هو الماء
ولم يذكر الشيخ هذا لظهوره قال ـــــ وهذه الاربعة مختلفة
الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث
يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك في الاطراف
اظهر اقول ـــــ هذه الاربعة وان كانت مشتركة في
الصورة الجسمية العنصرية فانها مختلفة في الصور النوعية ويدل عليه
ان الاجسام المشتركة في الصور النوعية متشابهة في اقتضاء المكان
لما تقدم وهذه الاربعة مختلفة في ذلك فان الهواء يستقر بالطبع
في مكان ويميل اليه والنار تنفر عنه ولا تميل اليه وكذلك الماء ينفر

عن المكان الذي يستقر فيه الهواء الا ان النار ينفر عن ذلك المكان
بالطبع مايلا الى فوق والماء ينفر عنه مايلا الى سفل وكذلك الهواء
ينفر عما يستقر فيه الماء مايلا الى فوق وكذلك الحال في عدم
استقرار الهواء حيث يستقر فيه النار وعدم استقرار الارض حيث يستقر
فيه الماء والحاصل ان شيا من هذه الاربعة لا يستقر حيث يستقر
فيه الاخر بالطبع وذلك دليل على اختلاف صورها النوعية
واعلم ان نسبة كل واحد منها الى مكان الاخر تقع على ستة اوجه
متعاكسة نسبة النار الى مكان الثلاثة الباقية وبالعكس ونسبة الهواء
الى مكان الاثنين الباقين وبالعكس ونسبة الماء الى مكان الارض
وبالعكس فهذه اثنا عشر وجها والشيخ لم يذكر منها الا ثلثة وترك الباقي
لظهوره وهذه النفرة والميلان يكونان في الاطراف اظهر فان الجسم
اذا قرب من مكانه الطبيعي تشتد حركته اليه المسئلة الثانية
في ترتيب العناصر قال ——— تنبيه من ظن ان الهواء يطفو
في الماء لضغط ثقل الماء اياه بجمعاجته مقال له لا بطبعه كذبه ان
الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا
وكذلك في الحركات الاخر اقول ——— اتفق المحصلون على
ان المكان الطبيعي للارض هو المركز وللنار مقعر المحيط بها يحيط
النار بالهواء والهواء بالماء والماء بالارض وهذه الامكنة الاربعة
طبيعية لهذه الاربعة وقيل ان الكل طالب للمركز لكن الاثقل
لثقله يضغط الاخف وبثقله حاملا له فيطفو فوقه ولما كانت الارض
اثقل الكل حصلت في المركز وضغطت الماء واقلته وحملته فطفا
فوقها والماء اثقل من الهواء فضغطه والنار اخف الكل فطفت
فوق الكل واحتج الشيخ على ابطاله بان الجسم كلما كان اكبر واعظم

كانت حركته الطبيعية اقوى واسرع وحركته القسرية اضعف وابطا
لان الميل الطبيعي عائق عن الميل القسري وكلما كان العائق اقوى
كانت الحركة اضعف فلو كان طفو الهواء ميلا فوق الماء قسريا
كان طفو الاعظم اضعف وحركته القسرية ابطا ونحن نعلم ان الامر
بالعكس وكذلك القول في الحركات الاخر اعني حركة الماء وطفوه
فوق الارض وحركة النار وطفوها فوق الهواء فعلمنا ان الامكنة
المذكورة لهذه الاربعة وحركاتها اليها طبيعية لا قسرية وهذا الفصل
يمكن ان يكون تتمة للفصل السالف بان يجعل سوالا على الدليل
الذي ذكره فيه على ان هذه الاربعة مختلفة الصور حيث قال
بان واحدا من هذه الاربعة لا يستقر في مكان الاخر وتوجيهه ان يقال
ان ذلك ليس بالطبع بل بالقسر والضغط ولما ابطلنا هذا المذهب
تم الدليل المذكور فيه المسئلة الثالثة في استحالة العناصر
بعضها الى بعض قال ——— تنبيه قد تبرد الاناء بالجمد فتركبه
ندى من الهواء كلما نشفته مدا الى اي حد شيت ولا يكون ليس
الا في موضع الرشح ولا يكون عن ابخار وهو الطف واقبل للرشح
فهو اذن هوا استحال ماء اقول ——— هذه الاربعة يستحيل
كل واحد منها الى صاحبه فلها هيولى مشتركة اما الاول فلان
العناصر لما كانت اربعة كانت الاستحالة الواقعة بينها على اثنى
عشر وجها استحالة كل واحد منها الى الثلاثة الاخر وضرب الاربعة
في الثلاثة اثنا عشر لكن الشيخ اقتصر على اربعة منها لا اقتضا صحتها صحة
الباقية الاول استحالة الهواء ماء والدليل عليه انا اذا بردنا الاناء
بالجمد فان الهواء المحيط به ينقلب ماء لانه تركبه ندى بحيث اذا
نشفته عن الاناء مرة بعد اخرى مدة وتلك النداوة والقطرات

المجتمع على الاناء اما ان يكون ما قبل اجتماعها عليه او لا يكون
والاول باطل لانها لو كانت ما قبل ذلك فاما ان كانت
حاصلة فى الاناء ثم برزت الى خارج بالرشح او كانت حاصلة
فى الهواء والثانى باطل لانه لو كانت حاصلة فى الهواء
قبل تبرد الاناء بالجمد جدا لكنها لم يجتمع قبل ذلك لكونها حارة
بحرارة الهواء المانعة لها عن النزول فلما برد الهواء المحيط
بالاناء جدا بردت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء
لكان يجب انا اذا لقطنا ما عن الاناء لم يجتمع عليه مرة اخرى
لنزولها جميعا بالمرة الاولى والثانية والثالثة مثلا والتالى باطل
فالمقدم مثله وهذا الراى الباطل هو راى صاحب المعتبر
اقول والاول باطل لوجهين احدهما انه لو كان ذلك بالرشح لوجب
ان لا يكون ذلك الا فى موضع الرشح وهو الموضع الملاقى للجمد
الحاصل فى الاناء لكن ركوب النداوة لا تختص عليه فلم
يكن ذلك بطريق الرشح الثانى انه لو كان بالرشح لوجب
ان يكون الرشح حال ما يكون الماء الذى فى الاناء حارا
اكثر لان الحار الطف واقبل للنفوذ فى مسام الاناء الموجب
للرشح ولما بطل كون تلك القطرات ما قبل ذلك تعين
انه كان هواء انقلب ماء وهو المطلوب قال
وكذلك قد يكون صحو فى تلك الجبال فيضرب الصر هواها
فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار
متصعد ثم نرى ذلك السحاب يهبط للجام يصحى ثم يعود
اقول هذا دليل ثان على انقلاب الهواء
ماء وتحريره ان الهواء الذى فى تلك الجبال حال صحوها انقلب
ما يكون

ماء اذا ضربه الصر والبرد فيتكاثف وينعقد سحابا من غير
ان ساق اليه من موضع آخر او ينعقد من بخار متصاعد من
الارض ثم نشاهد ذلك السحاب ينزل مطرا او ثلجا وهذا
انما يعرفه ذو التجربة وقد ذكر الشيخ انه شاهد ذلك فان قلت
على الاول لو كان برد الاناء سببا لانقلاب الهواء المحيط
به ماء لكان برد القطرات المجتمعة على الاناء سببا لانقلاب
الهواء المحيط بها ماء فكان يجب ان يسيل بذلك السبب
ماء كثير قلت انما يلزم ذلك لو كان برد المجاور
للبارد مثل برده ومن المعلوم انه ليس كذلك فان القريب
من النار بعد الحر اشد من البعيد وهكذا حتى ينتهى البعد
الى حيث لا يحس بالحرارة اصلا وكذلك فى الجمد فان قلت
لو كان ذلك سببا لانقلاب الهواء ماء لانقلب الهواء المحيط
بالجمد خارج الاناء ماء لان برده اشد من برد الاناء المبرد به
قلت الجمد لشدة قبوله الانحلال ينفعل عن الهواء المحيط
به ولذلك يذوب بحر الهواء يسيرا يسيرا فلا يقوى على
تبريد الهواء الى حد يحيله ويقلبه ماء فان قلت
فلماذا لا يحصل ذلك فى الشتاء مع ان برد الاناء اذ ذاك
اشد قلت لان شدة برد الهواء اذ ذلك يوجب
منه بمسامنا فيا للبل فيقل قبوله الاستحالة والانقلاب
ماء ولهذا ما يحصل الصقيع او النداوة فى دروز الابواب
وشقوقها لكون الهواء الذى فيها اقل برودة من الهواء
الخارج فاذا ضربه برد الهواء الخارج استحال صقيعا او نداوة
على اختلاف احواله قال وقد يعلق النار بالنفاخات

من عنصر نارا اقول ـــــ الثاني من الاقسام الاربعة التي
ذكرها الشيخ استحالة الهواء نارا وذلك بان يلح منهى الكير
بالنفخ ويحقن الهواء فيه فانه يستحيل ما فيه من الهواء نارا
قال ـــــ وقد يحيل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة
تعرف ذلك اصحاب الحيل كما حل بحمد مياه جارية تشرب حجارة
صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى
مشتركة اقول ـــــ الثالث من الاقسام الاربعة استحالة
الارض ماء وذلك ان اصحاب الحيل وصاعد الاكسير اذا
ارادوا قلب اجسام صلبة مياها سيالة جعلوها بان تحرق ثم تخلط
بها الماء فانه يحصل من المجموع الملح وقد يحصل الملح عند اعوازه
بحصل التراب محترقا جدا ثم يجعل فيه الماء فيترك في الشمس او
يغلى بالنار فانه ينعقد ملحا فالملح والنوشادر واشباههما اذا قرب
من موضع ندي انحل كله ماء فبهذا الطريق تقلب الاجسام
الصلبة مياها ـــ الرابع استحالة الماء ارضا وقد شوهدت
مياه جارية تخرج من منابعها فتنعقد احجارا صلبة منها الدور العالية
الابنية وهذه الامور تجربية تصدق بها المجرب واذا صحت
هذه الوجوه الاربعة صحت بقية الوجوه لان الارض اذا استحالت
ماء والماء هواء والهوا نارا فقد استحالت الارض الى الثلاثة الباقية
ولما استحال الهواء الى النار واستحال ايضا الى الماء والماء الى
الارض فقد استحال الهواء الى الثلثة الباقية ولما استحال الماء الى
الارض والى الهواء واستحال الهواء الى النار فقد استحال الماء
ايضا الى الثلاثة الباقية بقيت استحالة النار الى الثلاثة وقد سبق
فيما قبل ان النار اذا فارقتها السخونة تكون منها اجسام صلبة نحاسية

او حديدية يتخذ منها السحاب فقد صحت استحالة النار الى الارض
وصحت استحالة الارض الى الاثنين الباقيين فقد صحت استحالة
النار الى الثلاث فقد صحت الوجوه الاثنا عشر واذا صحت استحالة
هذه الاربعة بعضها الى بعض لزم ان تكون بينها هيولى مشتركة
لما تقدم تقريره المسـئلة الرابعة في ان هذه الاربعة هي
الاركان والاصول قال ـــــ اشارة وتنبيه هذه هي
اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول
وما يحرك ان يتم بها عده ذوات الحركة المستقيمة حين توجد
خفيف مطلق يحو نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق
كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق
كالماء وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة
بحسب الغلبة الى واحد من هذه اقول ـــــ هذه الاربعة
هي اصول الكون والفساد بمعنى لانها منها الكون واليها الفساد
في عالمنا هذا اذ يمتنع الكون والفساد في العالم العلوي وهي الاركان
الاول في عالمنا هذا ايضا بمعنى انها هي الاجزاء الذاتية له والاعتباران
متغايران والشيخ قدم بيان الثاني على الاول لان كونها اركانا
حالة عرضت لها بالقياس الى العالم وكونها اصولا حالة عرضت لها
بالقياس الى الكون والفساد فيه والاول طبيعي والثاني عارض فكان
هو بالتقديم اولى والدليل على انها هي الاركان فقط ان عده
ذوات الاجرام المستقيمة الحركة يتم بها ولنقدم على ذلك تفسير الخفيف
والثقيل المطلقين وغير المطلقين اما الخفيف المطلق فهو
الذي لو لم يكن سطحه مماسا لسطح الفلك ولم يمنعه من الحركة مانع
لتحرك حتى يماس سطحه بسطح الفلك واما الثقيل المطلق فهو

الذي لو لم يكن مركز ثقله منطبقا على مركز العالم ولم يمنعه من الحركة
مانع لتحرك حتى ينطبق مركز ثقله على مركز العالم وقد عرفت ان
للحركات المستقيمة حدين هما المركز والمحيط فالمركز يطلبه الثقيل
المطلق بحركته الطبيعية والمحيط يطلبه الخفيف المطلق بحركته
الطبيعية وبين الحدين حد وسط نسبته الى الحدين على السواء
فالخفيف الغير المطلق يطلب بحركته الطبيعية المكان المتوسط
بين الحد الاوسط والحد الاعلى الذي هو المحيط والثقيل الغير
المطلق يطلب بحركته الطبيعية المكان المتوسط بين الحد الاوسط
والحد الاسفل الذي هو المركز فالخفيف المطلق يطلب العلو
المطلق الذي هو المحيط وغير المطلق يطلب العلو الغير المطلق
وهو الذي دون العلو المطلق والثقيل المطلق يطلب السفل
المطلق وهو المركز وغير المطلق يطلب السفل الغير المطلق
وهو ما فوق ذلك وقد يقال للخفيف الغير المطلق خفيف
اضافي بمعنى انه اذا تحرك مع الخفيف المطلق الى جهة العلو سبقه
الخفيف وكذلك القول في الثقيل الغير المطلق اذا عرفت هذا
فنقول الجسم العنصري اما ان يكون ثقيلا او خفيفا لانه
اما ان يطلب بحركته الطبيعية جهة العلو او جهة السفل والاول
هو الخفيف والثاني هو الثقيل وكل واحد منهما اما مطلق واما
غير مطلق على ما عرفت فالخفيف المطلق هو النار وغير المطلق
هو الهواء والثقيل المطلق هو الارض وغير المطلق هو الماء
والدليل على انها هي الاركان فقط ان امكنة الاجسام المستقيمة الحركة
اربعة فانها تنحصر فيما بين الحدين المركز والمحيط وان بين الحدين
حدا اوسطا يقسم المسافة بينهما نصفين فالنصف الذي يلي جهة

المحيط هو المسمى بالعلو والذي يلي جهة المركز هو المسمى بالسفل
فالجسم المستقيم الحركة يمتنع ان يطلب بحركته الطبيعية الجهتين
معا لما عرف قبل فان طلب العلو فهو الخفيف مطلقا او
غير مطلق وان طلب السفل فهو الثقيل مطلقا او غير
مطلق فالنار خفيفة مطلقا فمكانها الطبيعي المحيط والهواء
خفيف لا مطلقا فكان مكانه الطبيعي دون ذلك والارض
ثقيلة مطلقا فمكانها الطبيعي المركز والماء ثقيل لا مطلقا فكان
مكانه الطبيعي فوق ذلك فثبت ان وجود الاجسام المستقيمة
الحركة هو بهذه الاربعة وهذا يقتضي ان لا يوجد جسم آخر
مستقيم الحركة غيرها اذ لو وجد لكان مكانه الطبيعي احد
هذه الامكنة الاربعة فكان المكان الواحد يستحقه جسمان
مختلفا الطبيعة وقد تقدم ابطاله والدليل على ان هذه الاربعة
هي اصول الكون والفساد اما للكون فلان الكائن اما بسيط
واما مركب اما البسيط فقد عرفت ان الكائن منه لا يكون
الا واحدا منها واما المركب فلان الاستقراء يدل على ان جميع
الاجسام المركبة بحسب الغلبة الى واحد منها اي لا بد
وان يكون واحد من هذه الاربعة غالبا فيه واما انها هي
الاصول للفساد اما في البسائط فلما تقدم واما في المركبات
فلان الاستقراء يدل على ان المركبات عند التحليل ينتهي
اليها ولما كان هذا الفصل مشتملا على بيان ان هذه
الاربعة هي الاركان للعالم وعلى انها هي الاصول للكون والفساد
واحتاج الاول الى البرهان دون الثاني عبر عنه بالاشارة
والتنبيه المسألة الخامسة في كيفية تولد المركبات

من العناصر قال بنسبة هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة يتنوع فيها على نسب مختلفة فيحدث نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اقول
المركبات انما تتولد لا محالة من البسائط وهي الاربعة المذكورة وانها انما تتولد ويخلق ما يتولد ويخلق منها بامزجة تقع بينها لكن لا مطلقا بل بشرط ان يكون لكل واحد منها نسبة مخصوصة توجب للمادة استعدادا تاما لقبول خلقة خلقة والخلقة هي ما يحصل عند اجتماع اللون والشكل من الهيئة الواحدة وهذه الخلق يختلف بحسب اجناس المركبات وهي المعدني والنبات والحيوان وبحسب انواع هذه الاجناس وبحسب اصناف هذه الانواع وبحسب اشخاص هذه الاصناف فلكل جنس ونوع وصنف وشخص مزاج يخصه له عرض يحده طرفان افراط وتفريط ان يجاوزه بطل ذلك قال ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية والصورة تلك المحفوظة مثلما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الميعان والجمود ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات منبعثة عنها بالخلاف اقول قد تقدم ان لكل واحد من هذه الاربعة صورة نوعية هي مبداء لكيفياته المحسوسة دليلا على المغايرة بين الصورة النوعية وهذه الكيفيات المحسوسة وذكر دليلا على اثبات الصورة النوعية لكل واحد منها وان لكل واحد منها كيفية مخصوصة مخالفة لكيفية الآخر فان مجموع الحرارة واليبوسة لا يوجد الا في النار وكذا القول

في البواقي فتلك الكيفيات المختلفة لا يجوز ان يكون مقتضى الجرمية العامة ولا مقتضى الجرمية العنصرية بل مقتضى الصور النوعية التي هي النارية والهوائية والارضية فان قلت انما يلزم ذلك لو كانت هذه الكيفيات مغايرة لهذه الصور قلت نعم لكنها مغايرة لها لوجهين احدهما ان هذه الكيفيات قد تتبدل والصورة محفوظة فان الماء قد يختلف ويتبدل عليه البرودة والسخونة ومائيته محفوظة وكذلك قد يختلف عليه الجمود والميعان مع بقاء المائية محفوظة والمتبدل غير ما هو باق مستمر الثاني ان هذه الكيفيات تقبل الاشتداد والضعف فان ما قد يكون ابرد من ماء او اسخن منه والصورة المائية غير قابلة لذلك والقابل للشيء غير ما هو غير قابل له والوجه الاول يختص بالماء فان الصورة النارية لا تبقى بعد زوال السخونة ولا الصورة الهوائية بعد زوال الميعان ولا الصورة الارضية بعد زوال الجمود والثاني عام يشمل الكل والدليل المشهور على ان الصور والمائيات لا تقبل الاشتداد والضعف ان المائية اذا ضعفت وانتقصت فاما ان يكون قد زال شيء معتبر فيها او لم يكن فان لم يكن فالمائية باقية كما كانت فلم يكن ذلك ضعفا وان زال لم يبق المائية فلم يكن ذلك ضعفا ايضا بل عدما وكذلك القول في الاشتداد فان قلت هذا بعينه ات في الكيفية فان السخونة اذا ضعفت فان لم يزل شيء معين في السخونة فالسخونة باقية كما كانت فلا ضعف وان زال كان ذلك عدما فلا ضعف ايضا قلت الدليل غير

موثر في السخونه بل السخونه باقيه لكنها لم تبق كما كانت لانها كانت
قبل شديده وهي الآن ضعيفه وهذا بعينه وارد على ما تقدم في
الصور والماهيات ويعرف من هذا ضعف الدليل المشهور فلنعتمد
غيره قال ـــــ وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت
والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا
تعد الصور في الاعراض اقول ـــــ قد سبق ان الصور النوعية
مقومات للهيولى والكيفيات اعراض والاعراض كيف ما
كانت لواحق تلحق الماهية بعد تقومها بمقوماتها فاذن الصور لا يكون
من الاعراض فان المقوم للشي لا يكون لاحقا له قال ـــــ
وايضا فان حركاتها وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى
الخفية اقول ـــــ الغرض من هذا الكلام هو الجواب عن شك
يورد على ما زعمه الشيخ من ان الشي الواحد لا يكون له صورتان
متقومتان في درجة واحدة وقد تقدم ان لهذه الاربعة حركات
طبيعية الى امكنتها وسكونات طبيعية في امكنتها فوجب ان يكون
لها صور اخرى تنبعث عنها تلك الحركات والسكونات المختلفة
الطبيعية فيكون لكل واحد صورتان متقومتان في درجة واحدة
فاجاب عنه بان تلك الحركات والسكونات الطبيعية ايضا
منبعثة عن القوى الطبيعية الخفية وهي الصور النوعية التي لها
بقي ان يقال الصورة الواحدة كيف يصدر عنها مختلفات وهي
الكيفيات والحركات والسكونات وعنده ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد وجوابه ان ذلك يكون على الترتيب مثلا
الصور النارية توجب الحرارة والحرارة توجب الحركة الصاعدة
وعلى هذا القياس ولهذا تسمى تلك الصور بالقوى الخفية

التغير والاختلال

قال ـــــ واذا امتزجت لم تبعد قواها والافلا امتزاج اقول
هذه الاربعة اذا امتزجت واختلطت فاما ان يحصل فيها تغير
اختلاف اما في صورها واما في كيفياتها اما الا يحصل والثاني هو مذهب
انكساغورس واصحاب القائلين بالخليط وهي المزاج وسياتي ذلك
والاول لا يخلو اما ان يكون التغير والاختلال في صورها او في كيفياتها
والاول هو قول من قال ان الامتزاج يبطل صور الاربعة ويحصل
صورة اخرى بسيطة وهو باطل لان صورها لو بطلت بالمزاج
والامتزاج امتنع ان يحصل بينهما مزاج او امتزاج لان كل واحد
من الممتزجين اما ان يبطل صورة الاخرى معا او على ترتيب
والاول باطل لان العلة مع المعلول فلو كان كل واحد منهما علة
لبطلان الاخر لزم كون كل واحد منهما مع بطلان الاخر فيكون كل
واحد منهما مع بطلان نفسه هذا خلف والثاني ايضا باطل لان الباطل
يمتنع ان يبطل الباقي وبتقدير تسليم كل واحد من القسمين يمتنع ايضا
تحقق المزاج والامتزاج لانه اذا كان كل واحد منهما مع بطلان الاخر
لم يكن بينهما امتزاج لعدم اجتماعهما ولا مزاج وكذلك اذا كان احدهما
مع بطلان الاخر وظهر قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها اي صورها
والافلا امتزاج واذا بطل التغير في قواها وصورها تعين ان يكون التغير
في كيفياتها قال ـــــ بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة
عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسي كيفية متوسطة متوسطة توسطا ما
في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج اقول ـــــ لما ثبت
ان التغير والاستحالة لا بد منه وقد ثبت ان ذلك لا يكون في
صورها النوعية تعين ان يكون الاستحالة في كيفياتها والاستحالة
اما ان يكون في الكيفيات المتضادة او في الكيفيات المتشابهة

والثاني باطل لان الشبيه لا ينفعل عن الشبيه فتعين ان يكون
في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور وانها شاغل
في تلك الكيفيات اعني ان كل واحد منها يفعل في كيفية الاخر
المضادة لكيفيته لانها اذا تفاعلت فاما ان تتفاعل بتلك الكيفيات
او في تلك الكيفيات والاول باطل لان كل واحد منها اذا فعل
في الاخر بكيفيته فتكون كل واحد منهما فعل في كيفية الاخر بكيفية
ولزم المحذور المتقدم وهو ان فعل كل واحدة من الكيفيتين في الاخرى
اما ان يكونا معا او لا معا فتعين ان يكون كل واحد منهما يفعل
في كيفية الاخر المضادة لكيفيته واذا حصل تفاعلها في كيفياتها المتضادة
الكشي المركب كيفية متوسطة بينها توسطا ما في حد ما بحسب ما يحصل
بينها من التفاعل ويكون تلك الكيفية في اجزائها اعني اجزاء الاربعة
متشابهة وهي المزاج فان قلت لماذا قدم القول في الفرق
بين الصور والكيفيات على القول في المزاج مع انه المقصود من
الفصل قلت لان اثبات المزاج متوقف على الفرق
بين الصور والكيفيات فاما بينا ان تفاعل الصور بعضها في
بعض وكذلك تفاعل الكيفيات بعضها في بعض محال فاحتجنا
الى الفرق بين الصور والكيفيات لنبين ان هذه الاربعة تتفاعل
بصورها المستقرة في كيفياتها واعلم ان التوسط بين الكيفيتين
قد يكون توسطا بالحقيقة وهو المعتدل الذي يستحر بالقياس
الى البارد على نحو ما يستبرد بالقياس الى الحار وقد يكون توسطا
مايلا الى احد الطرفين ومراتب القرب والبعد منهما غير محصورة
في حد فلهذا قال توسطا ما الى حد ما المسئلة السادسة
في اثبات الاستحالة المنكرون للاستحالة فريقان الاول قايلون

بان الاجزاء النارية ثابتة وارده من خارج مختلطة بالماء مثلا فيحس بالحرارة
تارة وبالبرودة اخرى الفريق الثاني القايلون بان الاجزاء النارية
مختلطة بالاجزاء الارضية مثلا كامنة فيها تبرز تارة وتكمن اخرى فيحس
بالحال ذلك ويترتب هذه المسئلة على الفصلين الفصل
الاول في ابطال مذهب الفريق الاول قال تنبيه ونحن
ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يسخن
الماء في جوهره بل فشا فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن انه برد
برد بل فشا فيه اجزاء جمدية مثلا اقول هذا بيان مذهب
الفريق الاول وهو انه لا استحالة لا في الكيف ولا في الصورة بل
الصور والكيفيات محفوظة بلا تغير واستحالة بل الذي يظن
انه بارد ليس ببارد بل فشا فيه اجزاء جمدية من خارج فالبارد
هو الجمد والحار هو النار ولما كان القول بالمزاج موقوفا على صحة
الاستحالة احتاج الى اثباتها وذلك يحصل ضمنا لابطال المذهبين
المذكورين ويدل على بطال المذهب الاول وجوه الاول
قال فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمحلل
والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه اقول
هذا هو الوجه الاول من الوجوه الدالة على استحالة العناصر في
الكيف ووجهه الارض قد تسخن مع بقاء صورتها وكذلك الماء
والهواء ايضا قد يسخن اكثر من الذي يستحقه بطبعه اما الاول
فالمحكوك فان الجسم الصلب اذا حك بجسم اخر حكا عنيفا سخن
سخونة شديدة من غير ان يصل اليه نار غريبة واما الثاني
فالمخضخض وهو الماء واللبن اذا جعل في زق او اناء اخر وخضخض
وحرك فانه يسخن واما الثالث فالمخلخل الذي دفق قوامه

[illegible]

كما اذا الح على الكربالنفخ الشديد بعداف بجعل الكز بحيث لا يدخل فيه
الهوا الجديد ولا يخرج فيه من الهوا فان الهوا الذي فيه يسخن منه م
بسخونة شديدة مع بقاء الصورة الهوائية قال ـــ واعتبر حال
المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذها الجز
بالمشوف على نسبة قوامه اقول ـــ هذا هو الوجه الثاني
ووجهه انا اذا اسخنا مائين متساويين في الرقة في انائين احدهما
متخلخل والثاني مستحصف فان نفوذ الاجزاء النارية في المتخلخل
اشد واكثر من نفوذها في المستحصف فلو كان تسخن المائين لاجل
نفوذ الاجزاء النارية في الاناء لكانت نسبة سخونة الماء الذي في
الاناء المستحصف الى سخونة الماء الذي في الاناء المتخلخل كنسبة قوام
الاناء المستحصف الى الاناء المتخلخل فكان يجب ان يكون سخونة
الماء الذي في الاناء المستحصف اقل من سخونة الماء الذي في الاناء
المتخلخل هذا اذا كان استحصاف الاناء لا يمنع نفوذ الاجزاء النارية
فيه فاما اذا كان استحصافه بحيث ذلك يمنع من ذلك فكان يجب
ان لا يسخن الماء الذي في الاناء المستحصف والتوالي باطلة فالمقدم
كذلك قال ـــ وهل الامتلاء من مضموم معدوم منع البلاغ
في التسخن يمنع المشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف
مكانه كاس يعتد به اقول ـــ هذا هو الوجه الثالث
ووجهه انا اذا ملانا اناء معدوما معدوم المنافذ وصممنا راسه صما
شديدا بحيث لا يخرج منه شيء يعتد به ووضعناه على النار فاما فيه من
الماء يسخن فوق سخونة الماء الذي في الاناء المتخلخل فلو كان تسخن
الماء لنفوذ الاجزاء النارية فيه ونشوها لكانت سخونة الماء الذي
في الاناء اقل من سخونة الماء الذي في ذلك الاناء فانه لا يخرج منه م

من هذا الاناء شيء يعتد به حتى ينفذ الى مكانه شيء من النارية يعتد
ونفشو فيه فعلمنا ان تلك السخونة للاستحالة قال ـــ واعتبر
القمقم الصاحبه اقول ـــ هذا هو الوجه الرابع ووجهه ان
القمقمة اذا ملئت ماء ثم شد راسها سدا وثيقا واوقدت تحتها نار
عظيمة فانها ينشق ويخرج منه صيحة عظيمة وصوت هايل لضرورة
ما فيها من الماء كله او اكثره نارا وان لم يدخل فيها شيء من الاجزاء النارية
وهذا ايضا يدل على الكون والفساد قال ـــ وانظر ما
بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجرام لا يصعد لثقله اقول
هذا الوجه الخامس ووجهه انا اذا وضعنا فوق الجمد اناء فيه ماء فان
الاناء والماء الذي فيه يبرد مع ان الاجزاء الجمدية ثقيلة باردة لا
تصعد بطبيعتها بل طبيعتها تقتضي النزول لا الصعود ن

الفصل الثاني في ابطال المذهب الثاني وهو القول
بالكمون والبروز قال ـــ وهم وتنبيه او لعلك تقول ان
النار كامنة فبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية
اقول ـــ هذا بيان المذهب الثاني وهو ان الماء والارض
انما يسخنان لان النارية كامنة فيهما فبرزها الحك والخضخضة من غير
ان يكون هناك استحالة الى سخونة اونارية وانما لم يذكر الخلخلة لان الخلخلة
انما يكون في الهواء والهواء حار في طبيعته تعوق عن ظهور حرارته
ما خالطه من الاجزاء الارضية والمائية وبالخلخلة تزول ذلك العائق
فيظهر حرارته ولا حاجة الى تقدير الكمون فيه قال ـــ فهل تسعك
ان تصدق بوجود جميع النار المنفصلة عن خشب الغضا فيه مختلفة
بتفتتها منها فاشبه في ظاهر الجمر وباطنه اقول ـــ الدليل على
بطلان الكمون وجوه الاول ـــ انا نعلم بالضرورة ان جميع النار

المنفصله عن الخشب المشتعل لم يكن موجودة فيه فضلا عن البقية المختفية
الفاشية في ظاهر الجمر وباطنه قال ـــــ ويحس فاشيه في جميع جرم
الزجاج الذائب عند استشفاف البصر اقول ـــــ الوجه الثاني
انا نعلم بالضرورة ان جميع الاجزاء النارية التي يحس بها في جرم الزجاج
الذائب لم يكن يحاسه فيه قبل كونه ذائبا فان الزجاج شفاف لا يمنع رؤية
ما وراءه فكيف يمنع رؤية ما فيه فلو كان تلك الاجزاء النارية كامنة فيه
لرأيناها قبل الذوبان والتالي باطل فالمقدم مثله والاولى ان
يكون قوله ويحس بكسر الحاء ونصب السين عطفا على قوله فهل
يسعك ان تصدق بكذب وان تحس بها فاشيه الى آخره والرفع
فيه وان كان جائزا على بعد فالنصب احسن قال ـــــ فلو لم يكن في
الخشب من النارية الا الباقية فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان يصدق
بكمونه كمونا لا يبرزه عارض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر اقول ـــــ
هذا وجه ثالث على بطلان الكمون ووجهه ان النارية الباقية في الجمر
لو كانت كامنة في الخشب لا يمنع ان لا تظهر ولا تبرز بالرض والسحق
وان لا يحس بالحرارة عند لمس الخشب ولا يرى شيا منها عند امعان
النظر فيه فدل على ان تلك النارية لم يكن كامنة فيه قبل فضلا عن
الاجزاء المنفصلة عنه عند الاشتعال قال ـــــ فكيف ولو كان
كمون وبروز لكان اكثر الكامن بروزا وفارقا اقول ـــــ هذا وجه
رابع على المدعى وبيانه ان الاجزاء النارية لو كانت كامنة في الخشب
لكان اكثرها يبرز ويفارق بمرور الزمان فان الطبيعة النارية تقتضي
المفارقة والانفصال عن الارضية وكان يجب ان لا يظهر من النارية
في الخشب الا القليل ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الكمون قال ـــــ
ثم الكلام بعد هذا طويل اقول ـــــ لما احطت بهذا القدر

من الادلة النافية للكمون كفاك مؤنة الاطناب والتطويل فيه فان
الادلة المبطلة لهذا المذهب كثيرة يطول ذكرها فالاحالة بها على
المطولات اولى المسئلة السابعة في بعض احكام النار
قال ـــــ نكتة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها
اذا علقت شيا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وجب
النار فوقه هي شفافة لا تقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر
اقول ـــــ من احكام النار ان البسيط منها شفاف لا ضوء له ولا يرى
ولا يستر ما وراءه ولا يمنع عن ابصاره وانما يكون لها هذه الامور اذا تعلقت
بجرم ارضي ينفعل ذلك الجرم عنها بالضوء بحيث لا يكون شفافا ويكون
لها ضوء ويكون مرئيا ويستر ما وراءها ويمنعه عن الابصار ويدل على
ذلك ان اصول الشعل شفافة لا تقع لها ظل عن مصباح آخر وانما تقع
الظل عن مصباح آخر لما فوقها وانما كان كذلك لان النار عند
اصول الشعل وهي في مبدئها انما يكون قوية وفيما فوقها يكون ضعيفة
فلو كانت النار في نفسها مضيئة حاجبة لما وراءها لكانت اصول الشعل
بالحجب والستر اولى من غيرها ولما لم يكن كذلك دل على انها
في نفسها شفافة غير مضيئة ولا ساترة لما وراءها قال ـــــ وربما
كان انفراجه وحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل
ان يقول ان السخيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرة
يستحصفه النار فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء
اقول ـــــ لا يقال على ما ذكرنا ان اصول الشعل انما كانت شفافة
وما فوقها بالخلاف لان شكل الشعلة صنوبري وقاعدتها واسعة
فالاجزاء النارية عندها يكون منتشرة منفرجة فلاجرم كانت شفافة
لا يمنع ما وراءها من الرؤية ولا يقع لها ظل وما فوقها تكون مجتمعة مكثفة

فان الصنوبرة يستحيل هناك وتستحصف ولاجرم يمنع ما وراءه عن
الرؤية لانا نقول ـــــ ما فوق اصول الشعل ربما كان امتزاجه
وحجمه اكثر من حجم السقاف ومع ذلك فانه يقع له ظل عن مصباح
آخر ويمنع ما وراءه من الرؤية فلو كان ذلك لما ذكرتم لكان الامر
في ذلك الصورة بالعكس والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت بما ذكرنا
ان النار البسيطة شفافة كالهواء قال ـــــ واذا استحال اليها
النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت وظن
انها طفيت ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا اقول ـــــ
لما ثبت ان النار البسيطة شفافة فالنار المركبة التي يكون منها
الشهب مهما استحالت استحالة تامة الى النارية زال عنها الضوء
لاستحالة الاجزاء الارضية التي فيها نارا وصارت شفافة فيظن
انها طفيت والنار المركبة التي عندنا قد ينطفي لاجل هذا السبب
وهو احالة النارية الاجزاء الارضية وتصيرها شفافة فنعتقد انها طفيت
قال ـــــ والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية
هو او انفصال الكثافة الارضية دخانا الذكية كلما قويت النار
يجب ان يكون انقص لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام
نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه في النار الضعيفة اقول ـــــ
ما ذكرنا من السبب لانطفاء النار المركبة التي عندنا اقلي والسبب
الاكثر في ذلك استحالة اللطيف النارية هو او انفصال
الكثيف الارضي دخانا لان النار كلما كانت اقوى يجانب الدخان
انقل لان الاقوى اقدر على احالة الاجزاء الارضية بالتمام نارا
فلم يبق من تلك الاجزاء الارضية ما يكون دخانا مسلما يبقى في
النار الضعيفة بان يكون اقل فلاجل هذا كان السبب الاو

الكثر في الشهب انطفاء عندنا والتالي بالعكس لان النار التي هناك
اقوى والتي عندنا اضعف قال ـــــ وهذه النكتة غير مناسبة
بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس اقول ـــــ
ما تقدم من الكلام لو كان في البحث عن احكام العناصر وما بينا
في البحث عن المزاج الحاصل فيها وهذه النكتة باحثة عن بعض احكام
بعض العناصر وهو النار فهي مناسبة لما تقدم اولا وغير مناسبة
لما تقدم ثانيا والثاني كالنوع والاول كالجنس وانما ذكر هذا اعتذارا
عما يقال ان هذه النكتة لا تناسب ايرادها بعد البحث عن المزاج ٥
المسئلة الثامنة في حكمة الصانع في خلق العناصر وما تركب
منها قال ـــــ انظر الى حكمة الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق منها
امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال
لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان لتستوكره نفسه الناطقة اقول ـــــ احسن بحكمة
الصانع تعالى وتقدس كيف خلق اولا اصولا وهي العناصر
الاربعة وخلق منها امزجة كثيرة جنسية ونوعية وصنفية وشخصية
واعد كل مزاج من كل جنس لنوع وكل مزاج لكل نوع لصنف
وكل مزاج من كل صنف لشخص والشيخ اقتصر على الامزجة
النوعية لانها التي بها يتشخص وقد عرفت ان الانواع مختلفة
في الكمال والنقص وكذلك الامزجة مختلفة في القرب من
الاعتدال والبعد عنه فجعل المزاج الابعد عن الاعتدال للابعد
من الكمال والاقرب للاقرب واقرب الانواع من الكمال هو النوع
الانساني واقرب الامزجة من الاعتدال هو المزاج الانساني فخصه
تعالى به ليكون للنفس الناطقة كالمسكن والمأوى يستكمل به

لتقرب من الروحانيات العالية والله سبحانه ولي الاحسان ٥

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية اقول

رسم الشيخ النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة
وانما قال في النفس الارضية والسماوية ولم يقل في النفس مطلقا
لان النفس لو رسمت بما يندرج فيه النفس الفلكية لم يندرج فيه النفس
النباتية ولو رسمت بما يندرج فيه النفس النباتية لم يندرج فيه النفس
الفلكية فلما كانت النفس مقولة على النفوس الارضية والسماوية
باشتراك الاسم افرد كل واحدة منهما بالذكر ولو امكن رسم النفس بما
يندرج فيه النفوس الارضية والسماوية كان ذلك من الشيخ تقسيما للنفس
الى السماوية والارضية ليفرد كل قسم منهما بما يخصه من الاحكام وهو
الاولى عندي والكلام في هذا النمط مرتب على ثلثة اقسام القسم
الاول في ان النفس غير البدن وغير المزاج وانها واحدة وفيه
مسائل الاولى في انها غير البدن وفيها فصول الاول
في ان كل واحد منا شاعر بنفسه المخصوصة قال تنبيه
ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك
غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود
ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندك ان هذا يكون للمستبصر
حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن
ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره اقول المدعى
في هذا الفصل ان الانسان شاعر بنفسه المخصوصة غير غافل عنها
في حال من الاحوال ويدل عليه ان الانسان اما ان يكون صحيح
المزاج او لا يكون فان كان فانه لا يغفل عن وجود نفسه وذاته
كما يجده كل احد من نفسه عند المراجعة اليها وان كان غير صحيح

بان الانسان لا يغفل عن نفسه وعن ذاته ولهذا اذا تنبه يقول رأيت في النوم كذا

المزاج فان كان مع ذلك بحيث يفطن للشيء فطانة صحيحة
فانه ايضا لا يغفل عن نفسه وذاته ولهذا ما يقول فعلت
وصنعت وافعل واصنع وهذا كله في اليقظة وابلغ منه حالة
في النوم كذلك وفعلت كذا وقلت كذا وكل ذلك
اشارة الى انه كان في النوم شاعرا بنفسه وذاته المخصوصة مع
اختلال فطانة وتعطل مشاعره الظاهرة وابلغ من ذلك
السكران في سكره لا يغفل عن ذاته ولا تعزب عنه نفسه
ولذلك يقول انا فعلت وصنعت وافعل واصنع مع ان
اختلال الفطانة حال السكر اشد منه حالة النوم ففي هذه
الاحوال الاربعة لا يغفل الانسان عن نفسه المخصوصة
وقوله وان لم يثبت تمثله في ذكره معناه انه في هذه
الاحوال شاعر بنفسه وان لم يشعر بكونه شاعرا بها فانه لا
يلزم من الشعور بالشيء الشعور بالشعور به قال
ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل
والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا يتصل
اجزاؤه ولا تتلامس اعضاؤه بل هي منفرجة ومعلقة لحظة
ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن
ثبوت انيتها اقول وابلغ من ذلك كله ان يتوهم
الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والهيئة وفرض
وضعه ووضع اجزائه بحيث لا يتصل بعضها ببعض ولا
يلمس بعضها بعضا بل هي معلقة في الهواء الطلق الخالي
عن الكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والصلابة
والخشونة وامثالها فانه في هذه الحالة قد يغفل عن كل شيء

الاعن وجود ذاته ونفسه المخصوصة وانما فرضنا هذه الاحوال لئلا
يكون هناك شيء يوجب الشعور بغير ذاته وهذا يدل على
ان الانسان لا يغفل عن ذاته في حال ما بل يكون شاعرا
بها ابدا وان لم يشعر بذلك الشعور فان الشعور بالشيء غير
الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له وهذا الوجه الاخير يدل
ايضا على ان النفس غير البدن واجزايه فان قلت ـــــ
يدعى ان الانسان شاعر بذاته ابدا او في بعض الاحوال
والثاني معلوم غير محتاج الى هذا التطويل والاول لا يدل
عليه ما ذكرته قلت ـــــ يدعى الاول ولا نبرهن عليه
بل ننبه عليه بما ذكرنا ولهذا ما سمى الشيخ هذا الفصل بالتنبيه
دون الاشارة وممن استدل عليه قال ـــــ لو كان الانسان
غير شاعر بنفسه في حال من الاحوال فاذا وصل اليه شيء
مولم فاما ان يحس به في تلك الحال او لا يحس به والثاني
باطل والا لم يكن حيا بل ميتا والاول ايضا باطل لانه
اما ان يحس به من حيث هو مولم له او لا من حيث هو مولم له
والثاني باطل لانه اذا احس به لا من حيث هو مولم له كان
تالمه له كتالمه من غيره من المولمات والاول باطل لان
احساسه به من حيث هو مولم له يستلزم الشعور بذاته والمفروض
خلافه وجه آخر ان العلم بالشيء وادراكه هو مقارنة
صورته اياه لما بينا والنفس هي مقارنة لذاته ابدا و
كانت شاعرة بها ابدا الفصل ـــــ الثاني في اقسام
الشاعر من الانسان بذاته المخصوصة وما هو الحق منها اما
الاول فقد قال ـــــ تنبه بماذا تدرك حسدك وقلبك وبعده

ذلك وما المدرك من ذلك اترى المدرك احد مشاعرك
ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما ناسبها فان كان عقلك
وقوة غير مشاعرك بها يدرك ا فبوسط تدرك ام بغير وسط
اقول ـــــ الشاعر من الانسان بذاته المخصوصة اما
ان يكون بشيء من الحواس الظاهرة وهي المشاعر او شيء
من القوى الباطنة فان كان الثاني فتلك القوة الباطنة
اما ان تشعر بها بوسط او بغير وسط فهذه اقسام ثلثة واما
الثاني قال ـــــ ما اظنك تفتقر في وسط فانه لا وسط
فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر اقول ـــــ
اسقط من الاقسام الثلثة القسم الثاني عن درجة الاعتبار
وسيدل عليه في الفصل الرابع بقي احد القسمين الباقيين
لكن تقدم في الفصل الاول ان الانسان يدرك ذاته مع
تعطل المشاعر فدل على ان الشاعر قوة باطنة بلا وسط
الفصل ـــــ الثالث في ان المشعور به من نفس
الانسان ليس مما يناله الحس منه قال ـــــ تنبيه اتحصل
ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك
ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما يدركه
بلمسك وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما
سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس
عن افعالها اقول ـــــ قد ظهر ان الشاعر من الانسان بنفسه
المخصوصة انما هو القوة الباطنة بلا وسط فنقول ـــــ الآن
المشعور به والمدرك منه ليس شيئا من الاعضاء الظاهرة والباطنة
ولا الجملة المركبة منها اما الاول ـــــ فلوجهين احدهما ان

ذلك المدرك والمشعور به لو كان شيا من الاعضاء الظاهرة التي
ينال بالبصر كالهاب والجلد او باللمس لكان اذا انسلخ عنه
ذلك او تبدل عليه لم يكن هو هو ونحن نعلم بالضرورة ان كل واحد
من تلك الاعضاء لو انسلخ عنه او تبدل عليه كان ابعد ذلك
هو الذي كان قبله الوجه الثاني انا فرضنا في الفصل السالف
ان الانسان قد يكون غافلا عن جميع اعضايه الظاهرة ومع
ذلك يكون شاعرا بنفسه المخصوصة والمشعور به غير ما هو غير
مشعور به فنفس الانسان غير هذه الاعضاء واما الثاني فلانه
وبين انه ليس مدركك حد عضو من اعضائك كقلب او
دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح اقول ـــــ
يدل على ان المدرك والمشعور به ليس شيا من الاعضاء الباطنة
كالقلب والدماغ لان وجودهما لا يعرف الا بالتشريح وقبل
ذلك فالانسان عالم بنفسه شاعر بها واذا ثبت ان المدرك
للانسان من نفسه ليس شيا من الاعضاء اصلا لزم ان لا يكون
مدركه هو الجملة وهو القسم الثالث قال ـــــ ولا مدركك
جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك وما نبهت
عليه اقول ـــــ لو كان المدرك هذه الجملة من حيث هي
هذه الجملة ولا ادراك للجملة من غير ادراك وشعور بكل واحد
منها وقد ابطلنا ذلك وكذلك كل واحد منا اذا رجع الى نفسه
نعلم ان مدركه وما يشعر به من نفسه ليس هو هذه الجملة من حيث
هي جملة كانت الجملة مبهمة او معينة هي هذه الجملة قال ـــــ
فمدركك شي اخر غير هذه الاشيا التي قد لا يدركها وانت مدرك
لذاتك والتي تجدها ضرورية في ان يكون انت انت فمدركك

ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما
سنذكره اقول ـــــ لما بطل ان يكون المدرك والمشعور به
شيا من الاعضاء الظاهرة والباطنة والجملة المركبة منها ظهر ان
المدرك والمشعور به شي اخر غير هذه الاشيا التي قد لا يدركها
الانسان وهو مدرك لنفسه ولكل ما هو ضروري في كونه هو هو
فمدركه من نفسه ليس مما يناله الحس بوجه من الوجوه او يناله مما
يناسب الحس من الامور التي يدركها كالوهم والخيال ٥
الفصل الرابع في بيان ان القوة المدركة للنفس لا تدركها
بوسط قال ـــــ وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي
بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الغرض
المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبار الغرض المذكور جعلناك بمعزل
من ذلك اقول ـــــ لما ذكر ان الشاعر من الانسان بنفسه
اما الحس الظاهرة او قوة باطنة وان تلك القوة الباطنة اما ان تشعر
بوسط او بغير وسط ولم يثبت ثم انها تدرك وتشعر بغير وسط بل
اهملنا ذلك اردنا ان نثبته هنا فنقول ـــــ الدليل عليه وجهان
خاص وعام فالخاص ما تقدم من الغرض المذكور فانا فرضنا كون
الانسان غافلا عن كل شي ومع ذلك فانه لا يغفل عن نفسه
وذاته فلو كان علمه بنفسه وذاته بوسط سواء كان ذلك الوسط
فعلا له او لم يكن لما امكن ذلك قال ـــــ واما الحسب الامر
الاعم فان فعلك ان اثبته مطلقا فعلا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا
لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل
ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك وهو مثبت في الفهم
قبله فلا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اقول ـــــ

واما الوجه العام فهو ان نقول لو كان علم الانسان بنفسه
بوسط لكان مستدلا بذلك الوسط على نفسه والمستدل به اما ان
يكون برهان لم وهو ان يستدل بالعلة على المعلول واما برهان ان
وهو الاستدلال بالمعلول على العلة والاول باطل لان الانسان
قد يشعر بنفسه المخصوصة وان لم يشعر بعلتها وسببها والثاني باطل
لان ذلك المعلول الذي هو معلول للنفس وفعلها اما ان يستدل
به من حيث هو معلول مطلق وفعل مطلق او من حيث هو معلول
خاص وفعل خاص هو فعل النفس والاول باطل لان المعلول ما بالعلم الكلي صح
المطلق لا يدل الا على علة مطلقة وفاعل مطلق لا على علة معينة
وفاعل معين هو النفس المخصوصة والثاني باطل لان العلم بالمعلول
المعين من حيث هو معلول علة معينة موقوف على العلم بتلك العلة
المعينة وكذلك العلم بالفعل المعين من حيث هو فعل معين
لفاعل معين فيكون العلم بتلك العلة وذلك الفاعل سابقا
على العلم بذلك المعلول المعين والفعل المعين من حيث هو
كذلك فالاستدلال به عليه يوجب الدور وانه باطل فاذن العلم
بالنفس سابق على الوسط المعين فان لم يكن سابقا عليه فلا اقل
من ان يكون معه فلا يكون مستفادا به لان العلم بالوسط الذي
يثبت به الشيء يجب ان يكون متقدما على ذلك الشيء وهذا فيه ضعف
يعرفه المتامل المسـئلة الثانية في ان النفس ليست بجسم
ولا مزاج جسم قال اشارة هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير
جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في
جهة حركته بل في نفس حركته وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته
الذي يمنع عن ادراك الشبه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به

اقول النفس ليست بجسم ولا مزاج جسم لان الحيوان يتحرك
بالاختيار ويدرك فتحركه بالاختيار ولا يجوز ان يكون بنفس جسميته لان
الجسمية مشترك فيها فلو كان حركته الاختيارية لنفس الجسمية لكان كل
جسم متحركا بالاختيار ولا يجوز ان يكون لمزاج خاص حصل لجسميته
وذلك لوجهين احدهما ان المزاج كثيرا ما يمانع المحرك في حال
حركته في جهة حركته فان الانسان في حال الاعيا اذا حاول رفع
قدميه الى فوق بسرعة فان المزاج الحاصل للقدم بالاعيا يمانعه
في حال حركته وهو السرعة في جهة حركته وهي جهة فوق وثانيهما
ان المزاج كثيرا ما يمانع المحرك في نفس الحركة فان الاعيا اذا استد
وقوي فربما صار القدم بحيث لا يطاوع الحركة اصلا وكذلك حال
المرتعش فان مزاج يده مثلا قد يصير بحسب ما فيها من الجوهرين
المتقابلين بحيث لا يطاوع الحركة فان المحرك وهو النفس يحركها الى فوق
والمزاج يعارضه فيحركها الى اسفل وبسبب تعارض هذين المحركين
يحصل الارتعاش فعلمنا ان المزاج يعارض المحرك ويمانعه في حال
الحركة في جهة الحركة وفي نفس الحركة والشيء الواحد لا يعارض
ولا يمانع مقتضى نفسه هذا هو الاستدلال بالحركة الاختيارية على
ان المحرك للانسان بل وللحيوان بالاختيار ليس هو جسميته ولا
مزاج جسميته واما الاستدلال بالادراك فهو ان الادراك لا يجوز
ان يكون بالجسمية المشترك فيها لما تقدم في الحركة الاختيارية ولا للمزاج
الخاص الذي لجسميته لان الكيفية التي لمزاج العضو اللامس مثلا
اما ان يكون شبيهة بكيفية مزاج الملموس او ضدا لها فان كان الاول
لم يحصل الادراك لان الشبيه لا ينفعل عن الشبيه والادراك بالاحساس
لا بد فيه من الانفعال وان كان الثاني لم يحصل الادراك ايضا

لان الضد ينفعل عن الضد ويزول كيفيته التي كانت وتحصل
اخرى كالادراك لا يمكن ان يكون بالكيفية الزائلة اذ المعدوم لا يدرك
ولا بالكيفية الحادثة فانها يكون شبيهة بكيفية الملموس فلا يدرك لما
سبق قال ــــــــ ولان المزاج واقع من بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الامتزاج والالتيام قوة غيرها يتبع التيامها
من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا
يكون قبل ما بعده اقول ــــــــ هذا وجه ثان يدل على
ان النفس غير المزاج ووجهه ان المزاج كيفية واقعة بين اضداد متنازعة
مشتاقة الى الانفكاك والافتراق متداعية اليهما لانا بينا قبل ان
المزاج انما يحصل عند اجتماع العناصر المتضادة وان صورها لا تنفد
عند حصول المزاج فصورة كل عنصر تتداعى الى العود الى حيزه
ومكانه الطبيعي لان المركب من العناصر يستحيل ان يكون
في مكان كلها فلذلك الداعي والشوق الى الانفكاك والافتراق
بالعود الى الامكنة الطبيعية باق حال حصول المزاج فلا بد من جامع
لتلك العناصر المتضادة اولا وحافظ التيامها واجتماعها ثانيا فهناك
قوة جامعة لتلك الاضداد حافظة لاجتماعها والتيامها بعد ويجب
ان يكون تلك القوة سابقة على ذلك الالتيام لوجوب تقدم
العلة على المعلول والمزاج تابع لذلك الالتيام متاخر عنه فتلك القوة
سابقة على السابق على المزاج فتكون سابقة عليه وهذا معنى قوله
وكيف لا يكون قبل ما بعده اي كيف لا يكون علة الالتيام وحافظه
الذي هو قبل الالتيام قبل ما بعده اي بعد الالتيام فان قلت
لقد اشرت بهذا الى ان النفس جامعة لتلك الاضداد حافظة
لذلك الاجتماع وستبين فيما بعد ان النفس انما تحدث عن واهب

الصور بعد المزاج التام الاستعداد للنفس المعينة او معه والحادث مع
المزاج او بعده كيف يجمع ويحفظ الاجتماع والالتيام السابق على المزاج
قلت ــــــــ الجامع لتلك الاضداد اولا هو نفس الابوين والحافظ
لذلك الالتيام ثانيا هو نفس الام وثالثا هو نفس الجنين عند حدوثها
فالنفس الحادثة تحفظ ما جمعته نفس الابوين وحفظته نفس الام
ثم ذلك الاجتماع لا يكفي في بقاء المزاج بحاله بل لا بد من ايراد بدل ما
يتحلل وذلك جمع آخر فلا بد له بعد ذلك ايضا من جامع وحافظ لذلك
الالتيام بعد ايراد بدل ما يتحلل فالمزاج على كل حال محتاج الى
جامع وحافظ سابق عليه فامتنع ان يكون الجامع والحافظ للالتيام
هو المزاج التابع له المتاخر عنه قال ــــــــ وهذا الالتيام كما يحقق
الجامع الحافظ وهناك وعدم يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى
المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس اقول
هذا تقوية وتاكيد لما سبق من ان الالتيام لا بد له من جامع وحافظ
ووجهه انه لولا وجود الجامع والحافظ وبقاؤه على كمال قوته يتداعى ذلك
الالتيام الى الانفكاك سواء عدم ذلك الجامع الحافظ او ضعف لوجود
المقتضي له سالما عن المعارض الكامل القوى فظهر ان اصل القوى
المحركة والمدركة والحافظة للالتيام والمزاج التابع له شيء آخر ان تسميه
بالنفس كان لك ذلك قال ــــــــ وهذا هو الجوهر الذي
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك اقول ــــــــ هذه النفس
هي الجوهر الذي يتصرف في اجزاء البدن الانساني بالحركة الاختيارية
والطبيعية والادراكات وبواسطتها في البدن الانساني وهذا اشارة
الى ما هو المشهور من ان النفس يتعلق اولا بالقلب ثم بساير البدن
المسئلة الثالثة في وحدة النفس وتاثيرها في البدن وتاثرها

[illegible]

عنه قال ـــــ اشارة هذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق
اقول ـــــ والمزاج والتابع له هو الجوهر المسمى بالنفس قلنا هذا الجوهر
هو في كل واحد منا واحد فان كل واحد منا يعلم بالضرورة انه انسان
واحد لا انسانان بل هو بعينه ما يشير اليه كل واحد منا بقوله انا وانت
قال ـــــ وله فروع وقوى منبثة في اعضائك فاذا احسست
بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت
العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرر اذعانا
بل عادة وخلقا تمكنان من هذا الجوهر تمكن الملكات
اقول ـــــ الجوهر الذي يشير كل واحد منا اليه بقوله انا هو
المدبر للبدن وله فروع اي اثار هي قوى منبثة في الاعضاء هي
مبادئ لها وانما كان كذلك لان الجوهر الواحد لا يكون مبدأ الافاعيل
مختلفة والافاعيل الحيوانية مختلفة متضادة فان الشهوة بزوال
شيئا والغضب بزوال ضده فلا بد من قوى منبثة في الاعضاء مختلفة
ليكون كل قوة مبدأ الفعل ويجب ان يكون تلك القوى
مستندة اليه ليكون استعماله لكل واحد منها شاغلا له عن
استعمال الاخرى لئلا يجتمع الافاعيل المتضادة معا فاذن بين
الجوهر المدبر وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية فاذا
تعلقت القوة الحسية او الشهوانية او الغضبية بشيء من متعلقاتها
القت تلك العلاقة هيئة في ذلك الجوهر واثرا نصيرا بالتكرار
مذعنا معتادا بل نصير ذلك فيه عادة وخلقا متمكنا فيه كما يتمكن
الملكات قال ـــــ وكما ينبع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض
فيه هيئة ما عقلية فينفذ العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى
الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته

كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك اقول ـــــ وذلك قد يحصل
من الجوهر المدبر في البدن لاجل تلك العلاقة هيئة واثر ينفعل
عنها البدن فانه اذا حصل فيه هيئة عقلية ادت تلك العلاقة تلك
الهيئة الى البدن كما اذا افكرنا في عظمة الله وجبروته تعالى فانه يقشعر
الجلد ويقف الشعر خوفا منه سبحانه قال ـــــ وهذه الانفعالات
والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات
لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى
الاستشاط غضبا من نفس بعض اقول ـــــ هذه الانفعالات
والملكات الحاصلة للجوهر تقبل الاشتداد والضعف فيكون في
بعض الناس اقوى وفي بعضهم اضعف فانا نرى بعضهم اشد استعدادا
للغضب من بعض وبعضهم اشد استعدادا للعفة وبعضهم للفجور وبعضهم
للتهتك اسرع من بعض القسم الثاني في احكام الادراكات
وفيه مسائل المسئلة الاولى في ماهية الادراك قال ـــــ
اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة
الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك وهذا باطل فانه قد يكون
حقيقة ما لا وجود لها بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرض في الهندسة
بل لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير
مباين له وهو الباقي اقول ـــــ القوى الحيوانية صنفان
مدركة ومحركة والحركة الاختيارية لا يتم الا بالادراك فلذلك قدم القول
في القوى المدركة على القوى المحركة اذا عرفت هذا فنقول ادراك
الشيء هو ان يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك يشاهده

فانه يدرك مشاهدة هذا الموجود المشاهد اما ان يكون نفس حقيقة
الشئ الخارج عن المدرك او غيره والاول باطل لان هذا الموجود
لوكان نفس حقيقه المدرك الخارجية لكان حقيقة ما لا وجود له بالفعل
موجودة في الاعيان الخارجة عن الاذهان اذا ادركنا تلك الحقيقة
وهذا مثل كثير من الاشكال الهندسية فانا نتصورها مع انه لا وجود
لها بالفعل اصلا وابلغ من ذلك فانا نفرض مفروضات كثيرة ممتنعة
هي نقائض المطلوبات ونتصور تلك الحقائق مع امتناعها في
الوجود الخارجي فلوكان الموجود في النفس هو الحقيقة الخارجية
لكان يمتنع تصور تلك الحقائق مع امتناع وجودها في الخارج والثاني
لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير غير تلك الحقيقة وغير مثالها او
يكون غير تلك الحقيقة وغير مثالها والاول باطل لان الحاصل
في الذهن اذا كان غير حقيقة الشئ وغير مثال حقيقته لا يكون ذلك
الشئ مدركا فتعين ان يكون الحاصل في الذهن هو مثال تلك
الحقيقة وهو المطلوب والثاني هذا هو الاليق بمساق كلامه
فانه قال او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك
نفي ان يكون حقيقة الخارجية نفس الموجود في الذهن
واثبت ان المثال موجود في الذهن وقد فسروا كلامه
على كلامه على وجه اخر فقالوا لو ادراك الشئ هو ان يكون
حقيقته حاصلة عند المدرك مشاهدة له فلابد لتلك الحقيقة
من وجود اذ العدم الصرف لا يكون مشاهدا فذلك الوجود
اما في الخارج او في الذهن والاول باطل والا لكان ما لا
وجود له في الخارج موجودا في الخارج فتعين الثاني وهو
ان يكون وجوده في الذهن وهو المطلوب وهذا لا يليق

[illegible]

بكلامه فانه نفى ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عند المدرك
نفس حقيقة الشئ الخارجي فلوكان الادراك هو
نفس حصول نفس تلك الحقيقة عند المدرك لم يمكن ان
يقال الحقيقة الحاصلة عند المدرك ليست نفس حقيقة الشئ
الخارج بل مثالها وليس يمكن غير هذا فالحاصل ان ادراك
حقيقة الشئ ان يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك
حالا فيه ولا يرد عليه ما يقال لوكان الادراك حصول حقيقة
الشئ في المدرك لكان المدرك للحرارة حارا وللبرودة
باردا لانه لا معنى للحار الا ما حصل فيه الحرارة والبارد الا
ما حصل فيه البرودة لان الحاصل في المدرك يكون
مثال الحرارة لا نفس الحرارة ومثال البرودة لا نفس البرودة
واعلم ان الكلام في حقيقة الادراك طويل لا يليق
بالمختصرات المسئلة الثانية في درجات الادرا كان
قال تنبيه الشئ قد يكون محسوسا عند ما
شاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك متخيلته وقد يكون
معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود
ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته
غواشي غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته
مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره
لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته اقول اقسام
الادراكات المتعلقة بالاشخاص المحسوسة ثلاثة الادراكات
الحسي والتخيلي والعقلي لانا اذا ادركنا شخصا معينا وتعلق

ادراكنا به فاما ان يكون ذلك التعلق يمنع من الشركة او
لا يمنع والاول اما ان يتوقف حصول ذلك التعلق على
الوجود الخارجي او لا يتوقف والاول منهما هو الادراك
الحسي فان الابصار اذا تعلق بزيد مثلا فانما يتعلق به
من حيث يمنع فيه الشركة ويتوقف ذلك التعلق على
الوجود الخارجي والثاني هو الادراك التخيلي فانا اذا
شاهدنا زيدا ثم غاب عنا فان ذلك التعلق قد يبقى وان
عدم زيد في الخارج والثاني من القسم الاول هو
الادراك العقلي واما الادراك الوهمي فهو خارج عن
هذا القسم غير متعلق بصورها الاشخاص بل بالمعاني اذا
عرفت هذا فنقول اذا تعلق الحس بالشيء فعند المشاهدة
يكون محسوسا فاذا غاب تمثلت صورته في الخيال فيكون
متخيلا كما اذا تعلق الابصار بزيد ثم غاب فانه يكون محسوسا
اولا ثم يكون متخيلا ثانيا وهذان القسمان هما قسما تعلق
الادراك بالشيء بحيث يمنع من الشركة فاما اذا تعلق به من
حيث لا يمنع منها فيكون معقولا كما اذا تصورنا من زيد معنى
الانسان او الحيوان الموجود لغيره وهذا المعنى المعقول
عندما يكون محسوسا لا يتعلق الحس به الا وقد غشيته الغواشي
المادية والاعراض المشخصة لان الحس لو تعلق بالماهية لا
من حيث هي معشاة بما ذكرنا بل من حيث هي مجردة منزعة
منها لم يكن محسوسا بل معقولا لكن تلك الغواشي غريبة
لا يؤثر زوالها وازالتها في كنه الماهية وتلك الغواشي هي
الاين والوضع والكم والكيف وامثالها قال

والحس ينالها من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه
بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا ينالها الا بعد
علاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس اذا
زال ظاهر صورته اقول من ههنا ذكر احكام تلك
الاقسام اما الاول فله حكمان الاول هو ان الحس لا
يتعلق بالماهية المعقولة الا من حيث هي مغمورة بهذه الغواشي
التي لا تلحق الماهية الا بسبب المادة التي تخلق وتكون منها
لا يقدر الحس تجريدها لانه لا يتعلق بها الا من حيث هي مغمورة
الحكم الثاني ان الحس لا يتعلق بالشيء الا بعلاقة وضعية
يكون بين الحس والمادة وانه لولا تلك العلاقة الوضعية
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته بل يزول تلك الصورة
عن الحس بزوال تلك العلاقة الوضعية قال
واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر
على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة التي
تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها اقول
اما حكم الخيال فهو انه لا يتعلق بتلك الماهية الا مع تلك العوارض
لكنه يجردها عن العلاقة الوضعية التي لاجلها يتعلق الحس بها
فيتمثل صورتها فيه بعد غيبوبة حاملها التي هي المادة ولا
يقدر على تجريدها لاجل العوارض اللاحقة بها لاجل المادة
قال واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة
باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس
عملا جعله معقولا اقول اما حكم العقل فهو انه يقتدر
على تجريد الماهية عن اللواحق الغريبة المشخصة وعن العلاقة

الوضعه مع استبانته واستبقائه اياها فالعقل يعمل بالمحسوس
عملا لاجله تصير الماهية معقولة قال ——— واما ما هو
في ذاته برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا
يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل
يعمل به تعده لان تعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله
في جانب ما من شانه ان يعقله اقول ——— الماهية اما
ان يكون برئة في ذاتها عن الشوائب المادية واللواحق
الغريبة التي لا يلزم الماهية عن ذاتها او لا يكون كذلك
فان كان الاول كانت تلك الماهية معقولة لذاتها غير
محتاجة الى العمل المذكور حتى تصير مستعدة لان تعقلها العاقل تلـ
بل ان كان هناك حاجة اليه كانت تلك الحاجة من جانب
العاقل فان العاقل قد لا يكون مستعدا لان تعقل تلك
الماهية فيحتاج الى عمل يجعله مستعدا لذلك وان كان الثاني
كانت تلك الماهية محتاجة الى ان يعمل بها عمل تصير لاجله
مستعدة لان تصير معقولة والله الموفق المسئلة الثالثة
في الحواس المدركة الباطنة قال ——— اشارة لعلك تنزع
الى ان نشرح لك من امر القوى الدراكة من باطن اذ نحن نشرح
وان تقدم نشرح امر المناسبة للحس اولا فاسمع اليس قد تبصر
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا
مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم تخيل صح
ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل ان
المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك
هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة

قبل البصر اليها يودي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات
فتدركها اقول ——— القوة المدركة من الباطن خمس لان القوة
المدركة اما مدركة لا متصرفة او مدركة متصرفة والاولى اما ان يكون
للصور او المعاني والاولى هي الحس المشترك والثانية هي الوهم
ولكل واحدة منها قوة هي خزانة لها فهذه اربع قوى والخامسة
هي القوة المدركة المتصرفة اما القوة الاولى فهي الحس
المشترك واما الثانية فخزانتها وهي الخيال واما الثالثة
فهي الوهم والرابعة خزانته وهي الحافظة والخامسة ان
استعملها الوهم فهي المتخيلة وان استعملها العقل فهي المفكرة فهذه
خمس قوى بالذات وست بالاعتبار اذا عرفت هذا فنقول
الحس المشترك مناسب للحس الظاهر فهو اظهر فالبداءة به اولى
ويدل على وجوده انا نبصر القطر النازل مستقيما خطا والنقطة
المدارة بسرعة دائرة كل ذلك على سبيل المشاهدة لا على
سبيل تخيل لما لا وجود له ولا على سبيل تذكر للمنسي والمشاهد
لا يكون عدما صرفا فهو موجود واذ لا وجود له في الخارج
فهو في الباطن وتحقيقه ان الحس الظاهر وهو البصر انما يدرك
ويرتسم فيه صورة المقابل والنازل المستقيم نقطة لا خط فلو لا انه
بقي في الحس الباطن صورة ما زال عن مقابلة الحس الظاهر
واتصل فيها صورة اخرى على الولاء لما امكن ان يشاهد
النقطة خطا ففي الباطن قوة يودي اليها البصر الصور المحسوسة
فيجتمع عندها فيدركها جملة وهذه القوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيه اقول ——— القوة الثانية الخيال
وهي القوة التي تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة عن الحس

قال ... عندها تجتمع جميع صور المحسوسات ... الحس المشترك

الظاهر مجتمعة فيها فان المحسوسات اذا كانت حاضرة عند الحس الظاهر
كانت صورها ثابتة في القوة الحاسة فاذا غابت عن الحس الظاهر
انمحى عنه تلك الصور عنها وبقيت محفوظ مخزونة في الخيال فاذا
طالع الحس المشترك الصور المخزونة فيه او بعضها صارت متخيلة
بالفعل فاذا ترك الحس المشترك مطالعة خزانته بقيت تلك الصور
غير مشعور بها والدليل على ان هذه القوة غير الاولى وجهان
احدهما ان الحس المشترك قابل لتلك الصور وحفظ تلك
الصور غير قبولها لان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة
حفظها والقوة الواحدة لا يكون مبدا لاثرين فقوة قبول تلك
الصور غير قوة حفظها الثاني ان الصور المحسوسة اذا زالت
عن الحس الظاهر لم يبق في الحس المشترك دائما والا لزم الشعور بها دائما
فاذن تغيب تلك الصور عن الحس المشترك واذا عادت اليه
صارت مشعورا بها فلو لم يكن موجودة في قوة اخرى مخزونة
فيها لما عادت الى الحس المشترك الا بتجشم كسب جديد والتالي
باطل فالمقدم مثله ولا ينتقض هذا بالنفس الناطقة فانها اذا غابت
عنها صور عقلية قد تعود اليها من غير تجشم كسب جديد مع انه
لا خزانة لها لانا نقول النفس الناطقة انما يعقل الصور
العقلية لاتصالها بالعقل الفعال وكان العقل الفعال
كالخزانة لها فاذا غابت عنها الصور العقلية فانما تعاودها من غير
تجشم كسب جديد لحصول هذا الاتصال لها من غير تجشم كسب
جديد فلاجل ذلك لم نفتقر الى الخزانة التي تحفظ الصور المعقولة
قال وبها بين القوتين يمكننا ان نحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم فان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي

بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى
اقول هذا دليل آخر على اثبات مباينة القوتين
ووجهه انا اذا ادركنا لونا بالقوة الباصرة وطعما بالقوة الذائقة
امكننا ان نحكم عليهما بان احدهما غير الآخر فنحكم على هذا الطعم بانه
غير هذا اللون وبالعكس والحاكم بامر على امر لابد وان يحضره
امران المحكوم به لما عرفت ان التصديق مسبوق بالتصور
فاذن فينا قوة واحدة يدرك هذه الاسناد يحكم بعضها على بعض
وتلك القوة غير الحس الظاهر لان كل واحد من قوى الحس
الظاهر لا يدرك الا واحدا منها فان القوة الذائقة لا يدرك اللون
ولا الباصرة الطعم وهي ايضا غير النفس الناطقة لانها لا يدرك الجزئيات
فتلك القوة قوة جسمانية غير الحواس الظاهرة وهي الحس
المشترك بخزانته وقوله وبها بين القوتين يمكننا ان نحكم
الى آخره اشارة الى ان الحاكم هو النفس الناطقة لكنها تحكم بتوسط
مباينة القوتين قال وايضا فان الحيوانات ناطقها
وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة
ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب
غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا
جزئيا يحكم بها كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها اقول
القوة الثالثة الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة
الموجودة في المحسوسات الجزئية وتلك المعاني غير متادية اليها
من طريق الحس وذلك مثل ادراك الشاة معنى مهروبا عنه
في الذئب وادراك الكبش معنى مرغوبا فيه في النعجة فتلك القوة تدرك
هذه المعاني الجزئية وتحكم بها كما يحكم الحس بالمشاهد وهذه القوة

والحكم على امر

غير الحس المشترك والخيال فان فعلها قبول صور المحسوسات
وحفظها وهذه فعلها قبول المعاني الجزئية التي في المحسوسات
الجزئية قال ـــــ وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات
العجم قوة يحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور
اقول ـــــ القوة الرابعة الذاكرة وهي قوة يحفظ المعاني
الجزئية وهي غير القوة الحافظة للصور وهي الخيال ونسبة هذه
القوة الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك وكما ان الخيال
خزانة الحس المشترك في حفظ الصور كذلك الذاكرة خزانة الوهم
في حفظ المعاني الجزئية المذكورة قال ـــــ ولكل قوة
من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي
المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي
عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة
والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في
جانبه الاخير والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص
بها هو التجويف الاوسط اقول ـــــ هذه القوى الاربع
يخص كل واحدة منها باسم فالاولى يسمى بالحس المشترك وبنطاسيا
والثانية بالخيال المصورة والثالثة بالوهم وايضا لكل واحدة
منها آلة جسمانية يخصها اما الحس المشترك فآلته الروح المصبوب
في مبادي اعصاب الحس سيما في مقدم الدماغ واما الخيال
فآلته الروح المصبوب في البطن المقدم من الدماغ سيما في جانبه الاخير
واما الوهم فآلته الدماغ كله سيما التجويف الاوسط واما الذاكرة
فآلته الروح الذي في التجويف الاخير من تجاويف الدماغ قال ـــــ
ويخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة

عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها
عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم
وبتوسط الوهم للعقل والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها
في حيز الروح الذي في التجويف الآخر وهو آلتها اقول ـــــ
القوة الخامسة هي القوة الدراكة المتصرفة وهي قوة لها ان في الصور (تتصرف صح)
والمعاني المذكورة بالتركيب والتفصيل فتركب الصور بعضها مع
بعض وتفصل بعضها عن بعض وكذلك المعاني وتركب الصور
مع المعاني وتفصلها عنها وهذه القوة ان استعملها الوهم سميت ادراك
متخيلة وان استعملها العقل سميت اذ ذاك مفكرة فهي قوة واحدة
مسماة باعتبارين مختلفين باعتبارين مختلفين وانما عد الشيخ هذه القوة (باسمين)
رابعة مع عدها اولا بالحقيقة خامسة لانها خادمة للوهم وللعقل
متوسطة قال ـــــ وانما يهتدي الناس الى القضية بان هذه
هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه
اقول ـــــ ان الناس انما يهتدي الى القضاء والحكم بان
هذه الآلات المذكورة في المواضع المذكورة آلات ومجامع للقوى
المذكورة بان الآفة اذا عرضت في تجويف واختصت به حصل
الاختلال في تلك القوة المختصة بذلك التجويف وهذا ايضا يدل
على تغاير هذه القوى وتعددها قال ـــــ ثم اعتبار الواجب
في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الالطف للجرمانيات ويؤخر الالطف
للروحاني ويبعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن
الجانبين عند الوسط عظمت قدرته اقول ـــــ اعتبر بحكمة
الصانع سبحانه كيف خص كل قوة بمحل هو اللائق بها فان القوة

التي تقتنص الصور الجرمانية هي الحس المشترك والصور الجرمانية
الغالب فيها تجاه الانسان فكان الاليق به ان يكون في البطن
المقدم من الدماغ ليسهل اقتناصه واصطياده للصور الجرمانية والقوة
المقتنصة للمعاني التي هي شبيهة بالروحانية هي الوهم وحركته
فلاجرم كان الاليق بها البطن الموخر من الدماغ فالقوة المقتنصة
للمعاني والحافظة لها اخرتها الى موخره والمتصرفة في الصور والمعاني
جميعا بالحكم والاسترجاع هي المتخيلة والمفكرة في الوسط ليتصرف
فيما على جانبيها بالتركيب والتفصيل عظمت قدرته وجلت عظمته

المسئلة الرابعة في درجات النفس الانسانية قال ـــــ

اشارة واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية
على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل
جوهر له قوى وكمالات فمن قواها ما له بحسب حاجته الى تدبير
البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط
الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزوية ليتوصل
به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية
وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل
الى الجزوي اقول ـــــ ما سبق من القوى هي القوى
الحيوانية واما القوى الانسانية فانها نظيرة للقوى الحيوانية
ومخالفة بالماهية كما عرفت وكان تعديدها على سبيل التنويع
والقوة العقلية التي نذكرها ماهية نوعية مختلفة المراتب فكانت
كل مرتبة صنفا من تلك الماهية النوعية فلاجرم كان تعديدها
على سبيل التصنيف اذا عرفت هذا فنقول النفس الانسانية
لها قوتان قوة عملية وتسمى بالعقل العملي وقوة نظرية وتسمى

عقلا نظريا بيانه ان النفس الناطقة كما ستعرفه جوهر له تعلق بالبدن
ليتمم مستكملا به فانه محتاج الى تتميم البدن وتكميله اولا ثم استكماله
به ثانيا فله بحسب الحاجة الاولى قوة تدبير البدن وتتميمه وهي
المسماة بالعقل العملي وهي التي تستنبط ما يجب ان يفعل
من الامور الجزئية الانسانية ليتوصل بها الى اغراض جزئية اختيارية
كما يقال هذا الفعل حسن فيجب ان يوتى به وهذا الفعل
قبيح فيجب ان يجتنب عنه وذلك الاستنباط ما يكون من مقدمات
اما اولية واما عقلية واما حسية واما ذائعة مشهورة كما يقال
الصدق حسن والكذب قبيح واما تجربية كما يقال شرب السقمونيا
يسهل الصفراء ولابد في ذلك الاستنباط من الاستعانة بالعقل
النظري في الراي الكلي فانك اذا قلت هذا الفعل حسن فما لم
يثبت عندك ان هذا الفعل يجب ان يفعل فثبت انه لابد في
ذلك الاستنباط من الاستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي لينتقل
منه الى الجزئي قال ـــــ ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو
المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها
قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ
لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت
ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا وان كانت اقوى من ذلك
فيسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية
يكاد زيتها يضيء اقول ـــــ القوة الثانية للنفس الناطقة
هي القوة التي لها بحسب حاجتها الى استكمالها بالبدن حتى تصير
جوهرها عقلا بالفعل فتكمل بعد الكمال الممكن له وهذه القوى تنقسم

[illegible]

الى اصناف من القوى الصنف الاول القوة الاستعدادية وهي
قوة بها تستعد النفس لقبول صور المعقولات كما يكون لنفوس
الاطفال فيسمى عقلا هيولانيا وسماها الشيخ بالمشكاة وانما سميت
هذه القوة عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى فانها جوهر له استعداد
قبول الصور الجسمانية وسماها الشيخ بالمشكاة الصنف الثاني
القوة التي تحصل لها بعد قبول العقل الهيولاني من صور
المعقولات الاولية وهي قوة يتمكن النفس بها من اكتساب
المعقولات الثواني والانتقال من الاولية اليها وهذا على قسمين
الاول ان لا يتمكن من الانتقال الى المعقولات الثانية الا
بالفكر وسماه الشيخ بالشجرة الزيتونه وقوله ان كانت
ضعيفة معناه ان كانت القوة ضعيفة القسم الثاني ان يتمكن
من ذلك الانتقال بدون الفكر بل بالحدس والشيخ سماه بالزيت
لانه اقرب الى النور وهي الصورة المعقولة ثم هذا القسم يختلف
درجاته بالقوة والضعف وكلما كان كذلك فله طرفان ووسط
فالطرف الادنى هو الحدس المسمى بالزيت والطرف الاعلى
هو المسمى بالقوة القدسية وهو الزيت الذي يكاد يضيئ ولو لم
تمسسه نار والمتوسطة بين الطرفين الادنى والاعلى هو
المسمى بالعقل بالملكة وسماه الشيخ بالزجاجة فقد يحصل من
هذا الصنف الثاني اول مراتبه القوة الفكرية اذا كانت ضعيفة
وبعدها القوة الحدسية وهي اقوى وبعدها القوة التي هي بالعقل
بالملكة وهي اقوى وبعدها القوة القدسية التي يكاد زيتها يضيئ
ولو لم تمسسه نار وعلى تسمية الشيخ اول مراتبها الشجرة الزيتونه وبعدها
الزيت وبعدها الزجاجة وبعدها الزيت الذي يكاد يضيئ ولو لم

نار ومن المناسب ان يسمى بالكوكب الدري قال
ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات
بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور واما القوة
فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال
يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج
من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني الى الملكة فهو العقل
الفعال وهو النار اقول اذا وصلت النفس الناطقة
الى هذا الحد حصل لها امران كمال وقوة اما الكمال فهو ان يحصل
لها المعقولات متصورة ومشاهدة بالفعل اعني المعقولات الثانية
وكانت تلك المعقولات الثانية قبل ذلك بالقوة لا بالفعل وهذا
هو المسمى بالعقل المستفاد لكونه مستفادا بما سبق من الطريق وسماه
الشيخ نورا على نور لان العقل بالقوة نور فاذا خرج من القوة
الى الفعل كان نورا على نور يهدي الله لنوره من يشاء جعلنا
الله منهم واما القوة فهي الصنف الثالث من اصناف القوى
وهي قوة يتمكن بها النفس من ان يحصل لها المعقولات الثانية
المكتسبة المفروغ من اكتسابها متى شائت من غير افتقار الى تجشم
كسب جديد وهي المسماة بالعقل بالفعل وانما سميت هذه القوة
عقلا بالفعل لان القوتين المتقدمتين وهما الصنفان المذكوران
معدتان للنفس لقبول هذه القوة وكانت هذه القوة قبل عقلا
بالقوة وصارت حصد عقلا بالفعل وهذه القوة ملكة تابعة للعقل
المستفاد فان المعقولات الثواني والثوالث اذا تكررت على
النفس افادت النفس ملكة تحصيلها بلا كسب وهذه القوة سماها الشيخ

بالمصباح فان المصباح اذا استعد لقبول النار فانه وان انطفى كان
سريع القبول للاشتعال مرة ثانيه فهذه آخر مراتب النفس الناطقة
في درجات تنقلاتها وقولـــه والذى يخرج الى آخره معناه ان
هذه القوى مراتبها حادثة اولا فاولا فلابد لها من سبب وذلك السبب
هو الذى يخرج من العقل الهيولانى الى الملكة ومن الملكة الى الفعل
التام هو العقل الفعال كما سيأتى ان علة وجود النفس وقواها
هو العقل الفعال والشيخ سماه بالنار لان النار سبب للنور فصار
هذا الفصل كالتفسير لقولـــه تعالى مثل نوره كمشكاة فيها
مصباح المسـئـلة الخامسة في الفرق بين الفكر والحدس
قالــــــــ لعلك تشتهى الآن ان تعرف الفرق بين الفكر
والحدس فاسمع اما الفكر فهو حركة ما للنفس في المعاني مستعينة
بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجرى مجراه مما
يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن
وما يجرى مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبتت واما
الحدس فان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب
طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل
معه ما هو وسط له او في حكمه اقولــــــــ لما ذكرنا ان الانتقال
من المعقولات الاولى الى الثانية اما ان يكون بالفكر او بالحدس
وجب بيان الفرق بينهما فنقول الفكر والحدس يشتركان في
كون كل واحد منهما حركة للذهن من الحد الاوسط او ما في حكمه
الى المطلوب المجهول ويفترقان في ان الفكر حركة للنفس في
المعاني المعقولة مستعينة بالتخيل او غير مستعينة به طالبة بتلك الحركة
الحد الاوسط او ما يجرى مجراه مستعرضة للمعاني المخزونة في الذاكرة

اما الحد الاوسط فكما نضع المطلوب اولا وهو قولنا العالم حادث
ثم نطلب الحد الاوسط من المعاني المخزونة في الذاكرة بعد شوق
الى طلبه فاذا وجدناه وهو قولنا العالم ممكن وكل ممكن حادث فقد
تادت تلك الحركة الى ذلك المطلوب الذى هو نتيجته وهو
قولنا العالم حادث وان لم نجده انقطعت الحركة وانبتت ولم تفد شيئا
واما ما يجرى مجرى الحد الاوسط فكما وضعنا المطلوب ثم طلب
ما يلزم منه المطلوب من الامور الواقعة او ما يلزم المطلوب من
الامور المنفية كما يقول لو كان العالم قديما لزم حدوث حوادث
لا نهاية لها والتالى باطل فكذلك المقدم ولا يخفى بعد ذلك
ما يجرى مجرى الحد الاوسط فاذن لابد في الفكر من وضع المطلوب
وحركة النفس بعد شوقها الى تحصيل الحد الاوسط وطلبه واما
في الحدس يحصل الحد الاوسط في الذهن اما عقيب الشوق
والطلب غير متراخ عنه وغير محتاج الى حركة النفس الى استعراض
المخزون واما من غير شوق وطلب ولا حركة ثم ينتقل الذهن
منه الى المطلوب والشعور بالمطلوب في القسم الاول يكون متقدما
على الشعور بالحد الاوسط وفي القسم الثاني يكون متاخرا وفي
الفكر يكون الشعور بالمطلوب ابدا متقدما على الشعور بالحد الاوسط
المسـئـلة السادسة في اثبات القوة القدسية وفيها فصول
الاولــــــــ في اثباتها برهان ان قالــــــــ اشارة
ولعلك تشتهى زيادة دلالة على القوى القدسية وامكان وجودها
فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب
وفي الفكر فمنهم غبى لا يعود الفكر عليه برادة ومنهم من له فطانة الى
حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة

في المعقولات بالحدس وتلك التفاوت غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عدم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنية في اكثر احواله عن التعلم والفكر اقول ــــــــ طالبنا ان يحصل المعقولات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس وان على مراتب الحدس القوة القدسية وليس كل ما يدخل تحت التقسيم العقلي امكن وجوده في الخارج احتجنا الى بيان امكان القوة القدسية ويدل عليه انا نعلم ان للحدس وجودا فان الانسان قد يتبع له التصديق بالشيء من غير طلب للحد الاوسط وحركة النفس نحوه ولا معنى للحدس الا ذلك واما الفكر فلا كلام فيه ثم نعلم ان الناس مختلفون فيهما فمنهم غبي عديم الفطانة لا ينتفع بالفكر ولا يعود الفكر عليه بزيادة اي فائدة ومنهم من له فطانة ما محدودة يجد ما ويتمتع وينتفع بالفكر ومنهم من هو انقف واشد فطانة فيتفق له اصابات في المعقولات بالحدس فاذن مراتب الناس في الفكر ثلث عديم الفكر الذي لا ينتفع بفكره وحسن الفكر يحصل له مع الفكر اصابات حدسية ومتوسط الحال فكذلك مراتب الحدس غير متشابهة بل متفاوتة فمنهم عديم الحدس ومنهم من له حدس لا حد له ومنهم عظيم الحدس وهذا البيان شبه التمثيل بالفكر كما تقدم من مراتبه وقد يقال ان التفاوت التي هي مبدأ الحدس متفاوتة فربما قلت وربما كثرت وكل امر هذا شانه فله طرفان طرف تفريط اذا عدم ذلك الطرف لا يحصل ذلك الامر وطرف افراط في الزيادة اذا وصل اليه لا يزيد عليه وكذلك الحدس له طرف تفريط في النقصان ينتهي الى العدم فوجب ان يكون طرف افراط ينتهي

في الزيادة الى غنى في اكثر احواله عن الفكر والتعلم واعلم ان هذا البيان ضعيف فانا لا نسلم ان للحدس طرفي افراط وتفريط وانه في جانب النقصان ينتهي الى عدم الحدس فوجب ان ينتهي في طرف الزيادة الى حد لا يمكن الزيادة عليه اما ان ذلك الحد هو الحد الذي اذا وصل الانسان اليه يستغني في اكثر احواله عن الفكر والتعليم فغير معلوم الفصل الثاني في البيان اللمي على اثبات القوة القدسية قال ــــــــ اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك ستبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصور التي قبلها قوة في جسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيه وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة ارايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها فيجب اذن ان يكون الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما اقول ــــــــ هذا هو البرهان اللمي على امكان القوة القدسية وهي مبنية على مقدمات المقدمة الاولى ان النفس التي يرتسم فيها الصور المعقولة ليست بجسم ولا جسمانية على ما سياتي الثانية ان الشيء الذي يرتسم فيه الصور التي قبل الصور المعقولة وهي الصور والمعاني الجزئية التي ذكرناها قبل اما جسم او في جسم اي قوة في جسم على ما سبق الثالثة ان ادراك القوة المدركة لما تدركه هو ان يرتسم صورته فيها وقد سبق ذلك ايضا وسياتي ان شاء الله الرابعة ان صورة المدرك اذا كانت حاضرة في القوة المدركة لم تغب عنها القوة بل يكون شاعرة بها لما مر من المقدمة

الثالثة ان شعور القوة المدركة بالمدرك هو ارتسام صورته
فيها واستدل عليه الشيخ بان القوة اذا غابت عنها وغفلت ثم
عاودتها والتفتت اليها صارت شاعرة بها لم يكن الحاصل زايد
على حصول تلك الصورة فيها فدلت على انه لا معنى لشعور القوة
المدركة بالمدرك الا حصول صورته فيها الخامسة ان الصورة
اذا غابت عنها القوة المدركة وغفلت يكون الصورة قد زالت
عن القوة المدركة لما بينا انها لو كانت غير زايلة حاصلة كانت القوة
المدركة مدركة لها شاعرة بها قال ـــــ اما في القوة الوهمية
التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما
ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني
ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه
الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني
قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب
جديد اقول ـــــ اذا ثبت ان صورة المدرك اذا غابت عنها
القوة المدركة وغفلت عنها كانت تلك الصورة زايلة عن القوة
المدركة لها ثم هذا الزوال اما ان يكون عن قوة مدركة لها خزانة
ما كالقوة الوهمية التي للحيوان او عن قوة مدركة ليست لها
اما الاول فيمكن زوال صورة المدرك عن القوة المدركة
على وجهين احدهما ان يزول عن القوة وخزانتها وثانيهما
ان يزول عن القوة ويحفظ في خزانتها اما اذا زالت عن القوة
وبقيت محفوظة في خزانتها فقد تعود اليها بمجرد مطالعة الخزانة
ولا يفتقر الى تجشم كسب جديد قال ـــــ ومثل هذا قد
يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجب ان يكون

الخزانة لها اما في عضو او قوة في عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر
لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي ولعله لا يجوز فيما ليس
جسمانيا اقول ـــــ هذا الذي ذكرناه في المعاني الوهمية
وقد يقع مثله في الصور الخيالية فان الحس المشترك اذا غاب عن
صور المحسوسات زالت تلك الصور عنه فقد يزول عنه وعن القوة
التي هي خزانة له وهي الخيال وقد يزول عنه ويبقى مستحفظه في
القوة التي هي خزانته ولا شك ان تلك القوة قوة جسمانية في
عضو جسماني فاذن في الوجه الثاني يكون الادراك بحصول
صورة المدرك في القوة المدركة والذهول عنها لكونها مخزونة في
عضو آخر او في قوة في عضو آخر لان اجسامنا قابلة للتجزي الى
جزئين احدهما فيه القوة المدركة والثاني فيه القوة الحافظة
واما ما لا يكون جسما ولا جسمانيا لم يجز فيه ذلك على ما سيأتي ان
شاء الله تعالى قال ـــــ بل نقول انا نحن نجد في المعقولات
نظيرا لهاتين الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر
المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم وليس فيه
شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم فبقي
ان ههنا شيئا آخر خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات
اذ هو جوهر عقلي بالفعل اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال
ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص
لاحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني
او الى صورة اخرى انمحى المتمثل كأن اولا كانت المرآة التي كان
يحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى

شئ آخر من امور القدس وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة
الاتصال اقول اذا ثبتت هذه المقدمات فنقول
انا نجد مثل ما بين الحالتين في الصور المعقولة فانا قد نغفل عن
معقول ونذهل عنه ثم نتعقلها مرة اخرى تارة بتجشم كسب جديد
وتارة بغير تجشم كسب جديد وقد تقدم ان الشعور بما تغيب عنه
القوة المدركة عند المعاودة بغير تجشم كسب جديد في القوة الوهمية
انما كان لان صورة المدرك كانت محفوظة في خزانته وليس للنفس
خزانة يحفظ فيها الصور المعقولة بعدما تغيب عنها ملاقيته لها
لانها ليست بجسم ولا في جسم فلم يكن منقسمة لما بين بعد ان
شاء الله تعالى فلم يكن فيها شئ كالمتصرف والمدرك لتلك
الصور المعقولة وشئ كالخزانة لها حاصل في جسم كعضو من اعضاء
البدن حتى يكون النفس هي المتصرفة المدركة وتلك الخزانة
حافظة لها لان الصور المعقولة لا يرتسم في الجسم فوجب ان
يكون للنفس شئ مباين عنها وعن الاجسام يكون للنفس
كالخزانة يكون صور المعقولات مرتسمة فيه متى التفتت اليه
النفس واتصلت به عادت اليها الصور المعينة عنها فتدركها
ويجب ان يكون ذلك الشئ جوهرا عقليا بالفعل ليمكن ان
يرتسم فيه الصور المعقولة اذا وقع بين النفس وبينه اتصال
خاص عند استعدادها الخاص لقبول صورة معقولة خاصة
ارتسم تلك الصورة فيها واذا اعرضت عنه الى العالم الجسداني
واشتغلت به او اقبلت على صورة اخرى عقلية انمحت تلك
الصورة عنها وهذه الحالة يشبه محاذاة المرآة للشئ فانها اذا
حاذت صورة ارتسمت فيها واذا اعرضت عن الصور باسرها الى

حيث لا صورة لم يرتسم فيها صورة وانمحت عنها الصورة التي كانت
فيها واذا اعرضت عن صورة الى صورة انمحت الاولى عنها وارتسمت
الثانية كذلك مرآة النفس اذا حاذت ذلك الجوهر العقلي ارتسم
فيها الصورة التي استعدت لقبولها فاذا اعرضت عنه بالكلية والتفت
الى الجانب الجسداني انمحت الصور العقلية عنها وان اعرضت عن صورة
من الصور المرتسمة في ذلك الجوهر العقلي الى صورة اخرى منها
انمحت الاولى عنها وارتسمت الاخرى فيها وهذا الاتصال انما
يحصل ويكمل اذا صار ملكة للنفس وانت تعرف ان مراتب
الملكات متفاوتة فكلما كانت الملكة اكمل واتم كانت قوة هذا
الاتصال اقوى واجسم فكان الاتصال اكثر واعظم وهذه القوة
هي القوة القدسية فان قلت حاصل ما ذكرته ان النفس
اذا غابت عن الصورة المعقولة ثم عاودتها لم يكن له بد من سبب وذلك
السبب هو اتصال النفس بما يكون تلك الصورة محفوظة عنده
وان ذلك لا يكون جسما ولا في جسم فلماذا لزم ان يكون ذلك
جوهرا عقليا بالفعل هو العقل الفعال اذ من الجائز ان يكون
ذلك الجوهر شيئا اخرى يكون تلك الصور مرتسمة فيها قلت
ليس المقصود من هذا الفصل اثبات العقل الفعال بل
اثبات جوهر عقلي فيكون الصور العقلية التي يغيب نفوسنا
عنها وتعاودها بالاتصال به مرتسمة فيه سواء كان ذلك الجوهر
العقلي نفسا او عقلا محضا وهذا القدر كاف في اثبات القوة
القدسية كما تقدم الفصل الثالث في سبب هذا الاتصال
قال اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي
الهيولانية وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد

لها ان نقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة
بالعقل بالفعل اقول ـــــ هذا الاتصال لما كان حادثا لم يكن
له بد من سبب وعلة فنقول تلك العلة قوى ثلث مرتبة الاولى
العقل الهيولاني وهي ابعدها الثانية العقل بالملكة وهي متوسطها
وانما سماها الشيخ بالقوة الكاسبة اذ بها تكتسب المعقولات الثانية
كما عرفت قبل الثالثة العقل بالفعل وهي اقربها اذ بهذه
القوة يصير النفس مستعدة للصور المعقولة استعدادا تاما بحيث
متى شاءت استحضرت تلك الصور المعقولة بالتوجه الى جانب
الاشراق وهو العقل الفعال فهذه القوى الثلث علل قابلية
بعيدة وقريبة ومتوسطة اما العلة الفاعلية فهي العقل الفعال
على ما ستعرفه في سبب استعداد النفس لقبول الصور العقلية
قال ـــــ اشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية
وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة
الوهمية والمفكرة يكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن
الجوهر المفارق لمناسبة بينهما يتحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها
وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة
وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي اقول ـــــ
سبب حصول الاستعداد التام للصور المعقولة للنفس عام وخاص
اما السبب العام فهو كثرة تصرفات النفس في الصور الخيالية
والمثل المعنوية الوهمية المخزونة في الخيال والذاكرة باستخدام
القوة الوهمية والمفكرة فانها توجب للنفس استعدادا لقبول الصور
المعقولة عن الجوهر المفارق واما الخاص فان الصور المعقولة
مختلفة يخص كلا منها استعداد خاص مناسب له فكثرة مزاولة

القياسات الهندسية يوجب الاستعداد التام للصور الهندسية
وكثرة مزاولة القياسات الحسابية يوجب الاستعداد لصورها
وكذلك التوغل في كل علم علم والاستعداد التام للمعاني العقلية
قد يكون سببه كثرة تصرف النفس في المعاني العقلية وقد يكون سببه
كثرة تصرفها في المعاني الوهمية كما عرفت المسئلة السابعة
في ان الناطقة ليس بجسم ولا جسماني وفيها فصول الفصل
الاول قال ـــــ اشارة اذ استثبت الآن ان تصح لكن ان
المعنى المعقول لا يرتسم ولا في وضع فاسمع انك تعلم ان الشيء
غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في
الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة
اقول ـــــ معنى هذا الكلام ان الاشياء التي تحل في محل
وهي منقسمة متكثرة الاجزاء على قسمين احدهما ما يكون كثرته
كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة والثاني ما لا يكون كذلك
كالماهية الكلية المعقولة المركبة من الجنس والفصل اما الاول
فيجب فيه ان يصير المحل لاجل تلك الكثرة منقسما في الوضع
فان محل الجزء البياضي متميز في الوضع عن محل الجزء السوادي
والثاني لا يجب فيه ذلك اي لا يجب ان يصير المحل لاجل
تلك الكثرة منقسما في الوضع لان حلول ما لا وضع له في المحل لا
يوجب صيرورة المحل ذا وضع اذا عرفت هذا فاعلم ان الفائدة
في تقديم هذه نفي المعارضة على ما سيأتي بيانه ثم قال ـــــ
لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء
غير منقسم اقول ـــــ معناه ان الشيء غير المنقسم لا يجوز
ان يحل في محل منقسم في الوضع سواء كان انقسامه في الوضع

بالفعل او بالقوة اما بالفعل فكمحلي اجزاء البلقة واما بالقوة فكالجسم
المتصل الذي لا جزء له بالفعل مخالف لآخر في الوضع وبذا لم
يذكر عليه برهانا وبرهانه ان الحال في المحل على قسمين احدهما
ما يكون حلوله فيه على سبيل السريان كاللون العام بالمتلون
والثاني ما لا يكون كذلك كالاضافة القائمة باحد المضافين والاول
يدعى فيه انه لا بد من حلول شيء في المحل حلوله او حلول شيء منه
في شيء من المحل لانه لو لم يكن كذلك لم يكن ساريا فيه كالمتحدثة
لان اجزاءه حينئذ يكون خالية عن ذلك الحال فاذن لا بد من
حلوله او حلول شيء منه في شيء من المحل فان حل شيء منه
في شيء من المحل لزم انقسامه وان حل هو في شيء من المحل
فان حل في كل جزء من المحل كان الواحد حالا في محال كثيرة
وان حل في بعض الاجزاء دون البعض كان محله ذلك الجزء
فقط لا كله هذا خلف وظهر انه انما يكون حلوله فيه على وجه يحل
شيء منه في شيء من المحل ويلزم من ذلك ان لا يحل غير المنقسم
في المنقسم في الوضع وهذا هو كبرى القياس المذكور في بيان المدعى
ولنعبر عن الحلول بالارتسام فنقول ـــ لا شيء من المنقسم
في الوضع يرتسم فيه ما لا ينقسم فهذه كبرى القياس وصغراه ان
النفس يرتسم فيها لا ينقسم وانه ينتج ان النفس لا تنقسم في الوضع وبان
هذه الصغرى قوله ـــ وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة
والا كانت هذه المعقولات انما تلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل
ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل
اقول ـــ معناه ان المعقولات التي يرتسم في النفس منها ما هو
غير منقسم وهذا بعينه صغرى القياس ودل عليه بانه لو كان

كل معقول منقسما الى اجزاء هي مبادئه لكان كل معنى معقول
مركبا من اجزاء لا نهاية له بالفعل ضرورة ان جزء المعقول يجب كونه
معقولا ولو كان كذلك لما امكننا تعقل معقول اصلا لافتقار تعقله
الى تعقل ما لا نهاية له بالفعل لا مرة واحدة بل مرات لا نهاية لها
وامتناع تعقل ما هذا شانه هذا خلف ـــ وايضا فان كل كثرة متناهية
او غير متناهية فان الواحد بالفعل يجب فيها لان الكثرة بالفعل
عبارة عن جملة آحاد كل واحد منها بالفعل فاذن ثبوت معنى
واحد معقول لا ريب وانه مرتسم في النفس من حيث هو واحد من
حيث هو لا ينقسم وهو معنى قوله واذا كان في المعقولات ما هو
واحد وتعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم الى
آخره وانما قال وانما يعقل من حيث لا ينقسم لان الواحد
غير المنقسم قد يعقل من حيث ينقسم بانضمام الفصول الذاتية
والعرضية الى الجنس والنوع اذا عقل من حيث هو مع الفصل
كان معقولا من حيث ينقسم قال ـــ فاذن لا يرتسم فيما
ينقسم في الوضع اقول ـــ هذا نتيجة القياس المركب من الكبرى
التي ذكرناها وهي انه لا شيء من المنقسم في الوضع يرتسم فيه ما لا ينقسم
ومما ذكره آنفا وهو ان بعض المعقولات لا ينقسم وهذا اشارة الى
القياس المذكور اولا وهو ان النفس يرتسم فيها ما لا ينقسم ولا شيء
من المنقسم في الوضع يرتسم فيه ما لا ينقسم ينتج ان النفس ليست مما
ينقسم في الوضع لكن نتيجة هذا القياس المذكور في هذا الفصل
ليس الا ان النفس لا تنقسم بالفعل في الوضع لانه انما تبين ان من
المعقولات ما لا ينقسم بالفعل ولم يبين انه لم ينقسم بالقوة لكنه في
الفصل الثاني بين ذلك لا جرم يلزم ان النفس لا يكون منقسمة

في الوضع لا بالقوة ولا بالفعل فليس على رضى الخصم وقال النفس
يرتسم فيها ما ينقسم وما لا ينقسم لا يرتسم فيه المنقسم فجوابه
ان المدعى ان النفس لا ينقسم في الوضع ولا نسلم انه ما لا ينقسم
في الوضع لا يرتسم فيه ما ينقسم بل الذي لا يرتسم فيه ما ينقسم
في الوضع دون ما ينقسم لا في الوضع كما تقدم قال ـــــ
وكل جسم وكل قوة جسم منقسم اقول ـــــ معناه ظاهر
وقد تقدم برهانه وهذه كبرى وصغرى اما النفس غير منقسمة
في الوضع لا بالفعل ولا بالقوة وكل جسم وكل قوة جسم منقسم
في الوضع اما بالفعل واما بالقوة ينتج من الثاني النفس
ليس بجسم ولا قوة جسم الفصل الثاني قال ـــــ
وهم وتنبيه ولعلك تقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية
الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع اقول ـــــ
لما كان ما ذكره في الفصل الاول تفيد ان الصورة المعقولة
قد لا ينقسم بالفعل ولم يلزم من ذلك الا ان النفس لا ينقسم
في الوضع بالفعل ولا يلزم منه ان النفس لا يكون جسما لان
الجسم قد لا ينقسم في الوضع بالفعل بل لا بد وان تبين انها لا
ينقسم بالوضع بالقوة فاراد ان يثبت ذلك فاورد ذلك شكا
على نفسه فقال لم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية التي لا ينقسم
بالفعل منقسمة بالقوه كالجسم المتصل فانه وان لم ينقسم بالفعل
لكن ينقسم بالقوة وانقسام ما لا ينقسم بالفعل بل بالقوة انما
يكون الى اجزاء متشابهة فلا جرم اورد الشك على هذا الوجه
فقال انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين
شرطا مع الآخر في استتمام الصور العقلي فهما متباينان له مباينة

الصورة

٨٠

الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين
هما جزآه منقسما وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط
فلم يكن معقولا اقول ـــــ جواب الشك ان الصورة
الوحدانية التي لا ينقسم بالفعل لو انقسمت بالقوة الى اجزا متشابهة
لزم الخلف لان كل قسم مع الآخر اما ان يكون شرطا في ان
يتم التصور العقلي الذي هو الكل او لا يكون وايا كان
فالخلف لازم اما اذا كان شرطا فلوجوه ثلثة احدهما ان
القسمين اذا كان احدهما شرطا في تتميم الصورة العقلية
لا يكون الصورة العقلية شرطا في ان يتم له الصورة لامتناع
الدور فيكون هو مباينا له في الماهية لامتناع ان يكون مباينا
له بحسب المادة فلا يكون واحد من القسمين مشابها للكل
ولا لصاحبه فلا يكون الانقسام الى اجزاء متشابهة وقد فرضناه
كذلك هذا خلف الثاني في بيان لزوم الخلف انه ان كان
كذلك لزم ان يكون المعقول الوحداني منقسما بالفعل
الى الجزئين الذين هما شرطاه مخالفا لهما بالماهية لما تقدم وكل
ما هو مخالف لجزئيه بالماهية فهو منقسم بالفعل فالوحداني
الغير المنقسم بالفعل منقسم بالفعل هذا خلف الثالث ـــــ
انه لو كان كذلك لكان قبل الانقسام بالوهم فاقد الشرط
معقوليته لانا نتكلم على تقدير ان يكون الانفصال شرطا
في معقوليته وهذه الاقسام انما يحدث بعد وما يحدث شرط
بعد يمتنع ان يكون موجودا قبل لكن تلك الصورة معقولة قبل
حدوث هذا الانفصال وهذه الاقسام هذا خلف فظهر
لزوم الخلف على التقدير الاول قال ـــــ وان لم يكن شرطا

الى قوله بعد ملابسة لها اقول ـــــــ واما على تقدير الثاني وهو
ان لا يكون المعقوله ملابسة للواحق الغريبة غير مجردة عنها وبان
لزوم هذا الخلف هو ان كل واحد من القسمين له مدخل في تتميم
معقوليتها لكن لا بالذات بل بالعرض وانما قلنا ان له مدخلا ما
في تتميم معقولية تلك الصورة لان تلك الصورة بعد الانسلاخ
لا يعقل الا معه وانما قلنا انه ليس له مدخل فيه بالذات
لانه لو كان له مدخل في تتميم معقوليتها بالذات لكان شرطا
واذا لم يكن له مدخل بالذات وله مدخل كان له مدخل بالعرض
وكل ما له الشيء بالعرض كان له ذلك الشيء لعارض فيكون
ذلك العارض غريبا فالصورة المعقوله معها عارض غريب وقد
فرضناها مجردة لانا فرضناها معقولة والصورة المعقولة لا يكون
الا مجردة فهذا الخلف لازم من هذا التقدير فقد ظهر الخلف على
التقديرين قال ـــــــ وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه
قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين حافظ الصورة ان كان
مشابها اقول ـــــــ الوجه الثاني في لزوم الخلف على
هذا التقدير ان هذه الصورة على هذا التقدير قد عرض لها قدر
وهو المجموع الحاصل من القسمين وانما عرض لها هذا القدر بسبب ما
فيه تلك الصورة لان القدر انما يعرض للشيء بسبب الحامل
وذلك القدر الحاصل من القسمين مشابه للكل في الماهية
وليس هو شرطا في حصول تلك الصورة فان تلك الصورة
حاصلة بدون واحد من القسمين فحصول هذا القدر مع ان في
اقل منه بلاغ وكفاية في حصول تلك الصورة لان كل واحد
من القسمين مشابه للكل في الماهية وليس هو شرطا في حصول

لنوع

تلك الصورة فان تلك الصورة حاصلة بدون واحد من القسمين
فحصول هذا القدر مع ان في اقل منه بلاغ في حفظ الصورة لا يكون
من ذات تلك الصورة بل من الحامل او بمشاركة من الحامل فيكون
الصورة المجردة عن المادة مقارنة لها وهذا التقدير على هذا الوجه
مختص بهذا التقدير لانه يكون في اقل منه بلاغ وكفاية اذا لم يكن
احد القسمين شرطا في تتميم تلك الصورة فاما اذا كان احدهما
شرطا فيه لا يكون في اقل منه بلاغ لانه لا يتم تلك الصورة الا بهما
قال ـــــــ فالصورة التي جردناها مسّاه بعد هيئة غريبة
من جمع وتفريق وزيادة ونقصان واختصاص بوضع فليست
هي الصورة المفروضة اقول ـــــــ يلزم من عروض ذلك
القدر للصورة الذي في اقل منه بلاغ عروض هيئات غريبة
اولها الجمع والتفريق لان الصورة اذا اجتمع قسماها كانت تلك
الصورة حاصلة وان تفرق القسمان كانت الصورة حاصلة
ايضا فتلك مورد الجمع والتفريق وهما عارضان غريبان وثانيها
الزيادة والنقصان اما الزيادة فان الصورة اذا كانت حاصلة
بدون احد القسمين فاذا زيد عليها القسم الثاني كانت حاصلة
فقد زاد على تلك الصورة ما لم يكن واما النقصان فلانه
اذا انقص ذلك الزايد كانت الصورة محفوظة وهما عارضان
غريبان وثالثها الاختصاص بالوضع لان ما يقبل الزيادة
والنقصان مع بقاء صورته في الحالين على وجه واحد لا يكون
الا ذا وضع واذا كان كذلك فالصورة المفروضة غيرها هذا خلف
قال ـــــــ واما الصورة الحسية والخيالية فيتعلق ملاحظة
النفس اجزاءها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى

الصورة

ثانيها

ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول انقسام اقول
الفرق بين الصورة العقلية والحسية والخيالية ان الصورة الحسية
والخيالية متباينة الاجزاء في الوضع فلا يمكن ان ينطبع وينتقش
الا في ذي وضع وذي يقبل انقسام بخلاف الصور العقلية
فانه لا جزء لها او اجزاؤها غير متباينة الوضع فلم يجب لها ان ينطبع
وينتقش في ذي وضع وقبول انقسام الفصل الثالث
قال وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة العقلية
قد ينقسم باضافة زوايد معقولة اليها بقسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول
العرضية المصنفة فاسمع انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه
الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة
الاولى فان المعقول الجنسي او النوعي لا ينقسم ذاته في
معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل
المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى
الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى
العقلي الواحد البسيط الذي شكك به اولا من قبول القسمة
الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون
البسيط الذي فيه الكلام اقول هذا شك اورده
على قوله ان الصورة العقلية لا يمكن انقسامها الى اقسام متشابهة
الصور ووجهه ان المعنى الجنسي الوحداني كالحيوان مثلا ينقسم
بالفصول المنوعة كالناطق والصاهل والمعنى النوعي الوحداني
كالانسان مثلا ينقسم الى العربي والهندي والصقلابي والحاصل
في كل واحد من الانواع من حصة الجنس كالحاصل في الاخر وكذلك

[illegible]

في كل واحد من الاصناف من حصة النوع كالحاصل في الاخر فهذه
اقسام متشابهة المعنى الجنسي والنوعي مع توحدهما وانما
سمي مقسم النوع الى الاصناف بالفصول مجازا للمشابهة وسماها
بالفصول العرضية اي غير الداخلة في الماهية لان الفصل ما
يفصل الشيء عن غيره ولما كانت الاعراض المصنفة بهذه المثابة
سماها فصولا وميزها بالعرضية عن الفصول الذاتية والجواب
عنه ما قال انه قد يجوز ذلك لكن يكون فيه الحاق كلي بكلي
الى آخره ومعناه ان الذي منعنا منه قسمة الشيء الى معنيين
يكون مجموعهما حاصل المعنى المقسوم وما ذكرتم ليس كذلك فان
المعنى الجنسي اذا قسم بالفصول المنوعة كان هناك الحاق
كلي هو الفصل بكلي هو الجنس يكون مجموعهما نوعا وهو غير
المقسوم بل المقسوم اليه وما منعنا منه ان يكون مجموع الاقسام
عين المقسوم اليه فاين احدهما من الاخر وايضا ما منعنا منه قسمة
الكل الى الاجزاء لا قسمة الكلي الى الجزئيات وما ذكرتم عكس ذلك
واكد ذلك بان قال الشك الاول كان قسمة المعنى الوحداني
العقلي بمتشابهات وهذه القسمة قسمة بمختلفات فان قسمة
الجنس بالفصول المختلفة الى الانواع المختلفة وكذلك قسمة النوع
بالفصول المختلفة الى الاصناف المختلفة فهذا ايراد لجواز الانقسام
بالمختلفات على منع الانقسام بالمتشابهات فهذا الوجه غير
ذلك ولو فرضنا الانقسام بالمعنى العقلي البسيط بالاجزاء المختلفة
لا بالجزئيات المختلفة وكل واحد من الجزئين ابسط من الكل
فكان الكلام الذي ذكرناه من ان البسيط لا يرتسم في ذي
وضع اولى ان يكون مفروضا فلنفرض كلامنا في المسئلة

الثامنة في العاقل والمعقول ومنها فصول الاول في ان الجوهر
المجرد عن المادة القائم بذاته بالامكان ويدل عليه ان الجوهر
المجرد معقول وكل معقول فله ان يعقل ذاته ينتج ان الجوهر
المجرد له ان يعقل ذاته اما الصغرى فقد ذكر في موضع آخر
بيانها واما الكبرى فقد دل عليها فقال اشارة انك تعلم
ان كل شيء يعقل شيا فانه يعقل ذاته ودل عليها بان كل ما
يعقل شيا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله ومعناه
انه ان لم يعقل بالفعل انه يعقله فان يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله اسقط قوله ان لم يعقل بالفعل انه يعقله
للعلم بان الشيء لا يكون بالقوة مادام بالفعل والمقصود من
هذا الكلام اثبات ان كل ما يعقل شيا فله ان يعقل انه
يعقله وانه ثابت لانه ان كان يعقل بالفعل انه يعقله فذاك
والا فيعقل بالقوة انه يعقله لانا نعلم بالضرورة ان العاقل
للشيء لا يمتنع عليه ان يعقل انه يعقله وانما قيد بالقوة القريبة
من الفعل تنبيها على ما فيه من ظهور الامكان لان كونه يعقل
الشيء حاصل فلم يحتج في تعقله بالفعل الا الى الالتفات اليه واما
اذا لم يكن حاصلا احتاج الى حصوله اولا والالتفات اليه ثانيا
فصح ان كل ما يعقل شيا فله ان يعقل انه يعقله وكل ما يعقل
انه يعقل شيا فانه يعقل ذاته لان قولنا انه يعقل شيا قضية
موضوعها هو ومحمولها يعقل ويعقل طرفي القضية سابق على
تعقلها فصح ايضا ان كل ما يعقل انه يعقل شيا فانه يعقل ذاته
وانما قال وذلك عقل منه لذاته لان استلزام تعقل القضية
تعقل طرفيها لما كان في غاية الظهور جعل الملزوم كانه عين اللازم

فقد ثبت هذه المقدمة قال وكل ما يعقل فمن شان
ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة اقول هذه مقدمة
ثابتة وهي ان كل ما يعقل فله ان يعقل شيا ودل عليها بان
كل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وتعقل المعقول
هو مقارنته اياه وكان من شان ماهيته ان يعقل بيان ان ما يعقل
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا لانه قد يعقل مع معقول
آخر واذا عقل مع غيره فقد قارنا جميع الجوهر العاقل ويلزم من
مقارنتهما اياه مقارنة كل واحد منهما للآخر وذلك يدل على صحة
مقارنة كل واحد منهما للآخر واذا قارن المعقول المعقول الآخر وهو
في الخارج فقد عقله لانه لا معنى لتعقل الشيء غيره الا مقارنته اياه
فصح ان كل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يعقل معقولا
آخر وانما ينتج ان كل ما يعقل فله ان يعقل شيا فعند
صحة المقدمة الثانية فاذا جعلنا الثانية صغرى والاول كبرى
هكذا كلما يعقل فله ان يعقل ذاته والمقدمتان ممكنتان وهما
عند الشيخ ينتجان ممكنة فان قلت انما يلزم من المقارنة
في الذهن صحة المقارنة فيه لا صحة المقارنة في الخارج فان الممتنع يصح
وجوده في الذهن ولا يصح في الخارج قلت صحة مقارنته
اياه في الذهن سابقة على مقارنته اياه في الذهن فيكون صحة
المقارنة حاصلة في الخارج فيصح المقارنة في الخارج وفيه نظر قال
فان كان ما تقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى
المعقول اقول معناه ان الجوهر المعقول اذا كان قائما
بذاته مجردا عن المادة وعوارضها لم يكن في ذاته مانع من مقارنته

للمعنى المعقول الآخر وكان ممكنا بحسب ذاته قال ـــــ اللهم الا
ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من
مادة شيء آخر ان كان فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها
مقارنة الصورة العقلية لها فكان ذلك لها بالامكان اقول ـــــ
ثبت انه لا مانع له من حقيقته عن مقارنة الصورة العقلية ولو لا
مانع ايضا من خارج لان المانع من خارج انما هو المادة وعلائقها
فاذا سلمت الحقيقة عنها لم يكن مانع من تلك المقارنة فكانت
ممكنة قال ـــــ وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته
اقول ـــــ لما ثبت المقدمتان وهما ان كل ما يعقل
فله ان يعقل شيئا وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته انتج القياس ان كل ما يعقل فانه يعقل ذاته بالامكان
صرح بالنتيجة وشبه اللزوم القوي بالتضمن فقال وفي ضمن
ذلك امكان عقله لذاته ولان النتيجة في القياس الاقتراني
مذكورة في القياس بالقوة لما عرفت فيكون في ضمن القياس
وهذه المسئلة غور بحقيقته في غير هذا الموضع الفصل
الثاني في الشك على ما اورده في الفصل المتقدم قال ـــــ
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام
اذا جردت في العقل زال عنها معنى المانع فاما انها لا ينسب
اليها انها تعقل اقول ـــــ تقرير هذا الشك انك اثبت
في الفصل المتقدم ان المعقول المقارن للجوهر العاقل يقارن
معقولا آخر وانه لا مانع من تعقله سوى المادة وعلائقها وهذا
المانع زائل في الجوهر العاقل وان كان المعنى المعقول ماديا
وقد قلت ان القوة العاقلة انما يعقل بالمقارنة فاذا كانت

المقارنة حاصلة بين المعقولين في الجوهر العاقل وجب ان
يعقل كل واحد منهما الآخر لقيام المقتضي وعدم المانع قال
فجوابها انها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني
المعقولة بل مثالها انما تقارنها معاني معقولة يرتسم بها لا بحيث
بل القابل لهما جميعا وليست احدهما اولى بان يكون مرتسما
بالآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور
اقول ـــــ اجاب عنه بان الصورة المادية غير مستقلة
بالقوام حتى تقبل ما يحل فيها بل المستقل بالقوام هو الجوهر
العاقل لهما وانما قارن احدهما الآخر مقارنة امرين ارتسم بهما
معنى قابل لهما جميعا وهذا القدر من المقارنة لا يكفي في تعقل
احدهما الآخر لان هذا القدر مشترك بينهما فلا يمكن ان يجعل
احدهما مرتسما والآخر مرتسما فيه وهذا لا بد منه في التعقل فلا
يكون مقارنة احدهما الآخر مقارنة الصورة التي يجب ان يكون
مرتسمة والمتصور الذي يجب ان يكون مرتسما فيه فالحاصل
ان مقارنة احدهما الآخر في الجوهر العاقل مقارنة الحالين في محل
واحد والمقارنة المشروطة في التعقل مقارنة الحال للمحل وهذا
جواب حسن ولكنه يوهن اصل الدليل فانه مبني على ان احد
المعقولين اذا قارن الآخر في الجوهر العاقل فقد صحت مقارنته
اياه فيه واذا صح ذلك في الجوهر العاقل صح في الخارج وما صح
من مقارنة احدهما للآخر في الجوهر العاقل انما هو مقارنة الحالين
في محل واحد وهذه المقارنة اذا صحت في الخارج لا يلزم منه
التعقل الذي شرطه مقارنة الحال للمحل قال ـــــ
واما وجودها الخارجي فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر

مستقل بقوامه على حسب ما فهمناه اذا قارنه معنى معقول
كان له بالامكان جعله متصورا اقول ـــــــ هذا تاكيد
للجواب وهو انه ثبت انه لا يلزم من مقارنتهما في الجوهر العاقل
كون احدهما عاقلا للآخر بل يجب ان يكون ذلك في الخارج
لكن لا كيف اتفق بل على معنى انه يكون احدهما مستقلا
بذاته وقوامه ليصح ان يكون محلا لغيره فاذا قارنه معقول آخر
بوصف الحلول فيه عقله والصور المادية غير مستقلة في الخارج
بقوامها فلا يمكن ان يكون محلا للصور المعقولة بخلاف ما
نحن فيه من الجوهر فانه في الوجود الخارجي مستقل بذاته وقوامه
فامكن ان يكون محلا للصور المعقولة فاذا قارنته بوصف
الحلول كانت متصورة ومعقولة وظهر الفرق بينهما ٥

الفصل الثالث في الشك على ما ذكر قال ـــــــ

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان
لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته
التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله اقول
هذا الشك اورده على قوله ان الجوهر المعقول لا مانع له
من مقارنة معقول آخر اياه بعد ما صحت مقارنته اياه لا من
نفسه ولا من خارج فيمكن مقارنته بمعقول آخر وهو في الخارج
وتوجيهه ان الدليل المذكور دل على صحة مقارنته اياه في
الجملة لوجود هذه المقارنة في الجوهر العاقل والمعقول الموجود
في الخارج وان شارك الموجود في الجوهر العاقل في الماهية
النوعية التي لذلك الجوهر المعقول ينفصل عنها بخصوصية
وشخصية مانعة من المقارنة كما في الممتنع فان الخصوصية الخارجة

في مقارنة معقول آخر
الا وان لم يلزم منه
الموجود في الجوهر العاقل
لا يمنع من ذلك

مانعة من مقارنة الوجود اياه والخصوصية الذهنية في الجوهر العاقل
غير مانعة من مقارنة الوجود اياه كذلك ها هنا قال ـــــــ
فيكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان
من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط شكك اقول
اجاب عنه بان هذا الاستعداد اي صحة المقارنة المذكورة اما ان
يكون من لوازم الماهية التي للجوهر المعقول كيف كانت اي
سواء كانت في الخارج او في الجوهر العاقل او لم يكن من لوازمها
والثاني باطل فتعين الاول وسقط الشك المذكور وانما
قلنا ان الثاني باطل قال ـــــــ وان كان انما يكتسبه
عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع
حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى
حصل فاستعد له او لم يكن استعداد لشيء وقد كان ذلك
الشيء وحدث وهذا كله محال فيجب ان يكون هذا الاستعداد
قبل المقارنة فهو للماهية اقول ـــــــ بيان ان الثاني
باطل لان هذا الاستعداد ان لم يكن من لوازم الماهية يلزم
احد الامرين وهو اما كون الشيء وحدوثه بلا استعداد له
او حدوث الاستعداد مع حصول المستعد له او بعده فيكون
حصل فاستعد وكلاهما باطل بيان لزوم احد الامرين حينئذ
ان الاستعداد حينئذ ان لم يحصل للماهية اصلا لزم الاول
وان حصل هذا الاستعداد للماهية فان حصل قبل الارتسام
في العقل فقد حصل المطلوب وسقط الشك وان لم
يحصل قبله وانه حاصل للماهية يلزم حصوله لها مع الارتسام
في العقل او بعده ولزم الثاني فعلم ان القسم الثاني باطل

او الشك ساقط فسقط الشك جزما وهذا قريب مما ذكرناه وهو
ان صحة المقارنة حاصلة قبل المقارنة في العقل فيكون حاصلة
في الخارج فصحت المقارنة في الخارج وما ذكرنا من النظر فيه بعينه
حاصل فيما ذكرناه فليتامل ذلك واما قوله فيكون الاستعداد
انما استفاد مع حصول الاكتساب الى آخره معناه ان هذا الاستعداد
ان لم يكن من لوازم الماهية وكان حاصلا للماهية في الجملة ولا
يكون حاصلا قبل الاكتساب والا حصل المطلوب وسقط
الشك فيكون هناك عدم استعداد قبل الحصول وعند الحصول
قد استعد له وهذا محال لانه انما يصح ان يقال استعد للذي يحصل
ولا يصح ان يقال حصل كذى فاستعد وان لم يكن للماهية
استعداد اصلا فقد كان الشيء وحصل بلا استعداد وهو محال
قال بل لعل الاستعدادات الخاصية لبعض ما يقارن
يتلو المقارنة الاولى اقول هذا كله جواب عن سوال
مقدر وهو ان يقال اليس من الاستعدادات ما يحصل بعد
هذه المقارنة فلم لا يجوز ان يكون استعداد هذه المقارنة حاصلا
معها واجاب عنه بان استعداد كل شيء يجب تقدمه
على حصوله فاستعداد هذه المقارنة يجب تقدمه عليها واما
الاستعداد الذي بعد هذه المقارنة فهو استعداد لامر آخر يحصل
بعدها كاستعداد مقارنة معقول لمعقول في العقل وهما المقدمتان
في القياس يحصل قبلها واما استعداد حصول النتيجة في
العقل يحصل بعد هذه المقارنة او معها لكن المستعد له يحصل
بعد ذلك الاستعداد فالامر في الكل على نهج واحد قال
وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد الكل فصل له

فان لم يكن له خروج الى الفصل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف
في المعنى المحقق النوعي اقول هذا جواب عن
شك يورد على قوله ان الماهية ان كانت مستعدة للمقارنة
المعينة في الجملة كان ذلك الاستعداد لنفس الماهية لازما لها
وتقريره ان الماهية الجنسية مستعدة لمقارنة فصل فصل في
الجملة مع ان ذلك الاستعداد ليس لازما لتلك الماهية والا
امكن مقارنة كل فصل لكل حصة منها وانه محال لان الحصة
التي يقارنها الناطق يمتنع ان يقارنها الناهق وعلى هذا الجواب
ان تلك الماهية مستعدة لكل فصل واذا لم يقارن كل
فصل لكل حصة لمانع يطول فيه الكلام وذلك المانع هو
الفصل المقارن لتلك الحصة فان ذلك الفصل علة لوجود
تلك الحصة لذلك النوع فاقتضى مقارنته اياها وذلك يمنع من
مقارنة فصل آخر اياها فهذا المانع انما جاء لا من قبل الجنس بل
من قبل الفصل فهذا اقصر من ذلك الطويل فان قلت
نبه على النظر الذي ذكره قلت ذلك ظاهر للمحصل عند
التامل فان استعداد المقارنة في العقل سابق عليها وهذا
الاستعداد لازم لماهية المعقول له وانما الكلام في استعداد المقارنة
في الخارج وانه ليس بحاصل للماهية اصلا وقولنا اذا كانت
صحة المقارنة حاصلة في الخارج صحت المقارنة في الخارج مغالطة
يظهر بما اومينا اليه الفصل الرابع في ان الجوهر
المجرد يجب ان يعقل ذاته قال تنبيه انك اذا حصلت
ما اصلته لك علمت ان كل شيء ما من شانه ان يصير صورة
معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك

ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وكل ما من شانه ان يجب له
ما من شانه ان يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان
يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جايز
عليه التغير والتبديل اقول لما ثبت فيما تقدم ان ما
من شانه ان يعقل وهو قايم الذات فمن شانه ان يعقل
وكل ما من شانه ان يعقل فمن شانه ان يعقل ذاته فظاهر
ان الجوهر المجرد يعقل وهو قايم الذات فيلزم ان الجوهر
المجرد من شانه ان يعقل ذاته لكن الجوهر المجرد ايضا
من شانه ان يجب له ما من شانه ان يكون له فواجب له
ان يعقل ذاته وتحرير القياس هكذا الجوهر المجرد من
شانه ان يعقل ذاته ومن شانه ان يجب له ما من شانه
ان يكون له وكل ما من شانه ان يعقل ذاته ومن
شانه ان يجب له ما من شانه ان يكون له فواجب ان
يعقل ذاته فالجوهر المجرد واجب له ان يعقل ذاته وهو
المطلوب بقي الكلام في ان الجوهر المجرد هل من شانه
ان يجب له ما من شانه ان يكون له والشيخ لم يبرهن
على ذلك ههنا بل قال هذا وكل ما هو من هذا القبيل
غير جايز عليه التغير والتبديل ومعناه ان الجوهر المعقول
القايم الذات وكل ما هو كذلك لا يجوز عليه التبديل
وبرهانه تعرف مما تقدم من ان كل ما يكون قابلا لوجود
شي وعدمه كان ماديا والجوهر المجرد عن المادة وعلايقها
يمتنع ان يكون ماديا فلا يجوز ان يكون قابلا لوجود شي
وعدمه فيلزم ان يكون ماله بالامكان له بالوجوب

القسم الثاني في القوى النفسانية المحركة قال تكملة النمط
بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك تشتهي الآن ان
تسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها افعال
وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل اقول
لما فرغ من القوى النفسانية المدركة اشار الى القوى الفا
المحركة وهي اما فلكية واما عنصرية فالعنصرية هي المحركة
للاجسام العنصرية وهي على قسمين احدهما القوى المحركة
من غير شعور وتسميها الحكماء النباتية والاطباء القوى الطبيعية
والثاني القوى المحركة مع الشعور وتسمى القوى الحيوانية
وفي هذه التكملة مسايل الاولى في اقسام القوى النباتية
فصل واحد قال اشارة اما حركات حفظ البدن
وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال الى المشابهة
سد البدل ما تحلل او ليكون مع ذلك زيادة في النشو
على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار
يتم بها الخلق او ليختزل من ذلك فضل يعد مادة او
مبدا لشخص آخر وهذه ثلثة افعال لثلاث قوى اقول
اقسام القوى النباتية ثلاثة الاول قوة يكون المقصود
من فعلها حفظ الذات والبدن الثاني قوة يكون
المقصود من فعلها كمال الذات والبدن وان كان
لا يتم ذلك الا بالحفظ الثالث قوة يكون المقصود من
فعلها توليد المثل ويشترك الكل في ان حركاتها تصرفات
في مادة الغذاء وهي الاطعمة والاشربة التي هي مادة
الدم الذي هو الغذاء بالحقيقة لكن الاولى تحيل مادة

الغذاء الى المشابهة لتسد بدل ما تحلل والثانية تفعل ذلك
ليكون زيادة في النشوء والنماء على تناسب مقصود تحفظ
ذلك في اجزاء المغتذي في اقطار الثلثة ليتم به الخلق والثالثة
تفعل ذلك لتفضل فضلا يعد مادة ومبدا لشخص آخر مثله
ليبقى النوع به محفوظا قال فاولها الغاذية وتخدمها الجاذبة
للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان يهضم الهاضمة المهرمة والدافعة
للثفل اقول القوة الاولى تسمى بالغاذية وتخدمها قوى
اربع والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لان احالة الغذاء
الى المشابهة لعضو عضو ليصلح ان يسد مسد ما يتحلل يحتاج
الى جذب الغذاء الى موضع الطبخ والهضم والتهرية وذلك
بالجاذبة ثم اذا حصل فيه فلو لم يمسك الى تمام الطبخ والهضم لم
يحصل ذلك وانه بالماسكة اذا امسك ريثما يمكن ان ينضج
ويهضم لم يستحل الى المشابهة الا به وذلك بالهاضمة ثم
اذا حصل النضج التام المقصود وليس الغذاء بجميع اجزائه
يجب ان يستحيل الى المشابهة بل يبقى بعضه فضلا وثفلا
احتيج الى دفعه لئلا يحصل الضرر وذلك بالدافعة قال
والثانية القوة المنمية الى كمال النشوء فان الانماء غير
الاسمان اقول القوة الثانية تسمى بالمنمية غير السمن
فان الطفل المهزيل فيه النماء ولا يسمن والشيخ لا ينمو
وقد يسمن قال والقوة الثالثة المولدة للمثل وتنبعث
بعد فعل القوتين مستخدمة لهما اقول القوة الثالثة تسمى المولدة
وهي تولد المثل لكنها لا تنبعث اولا بل بعد فعل الغاذية
والمنمية مستخدمة لهما لانها تاخذ فضلا من الغذاء الحاصل

بفعلهما فتجعله مبدا لشخص آخر مثله وقد عرفت ان مادة الشيء يسمى
مبدا له وفي بعض النسخ فتجعل مادة او مبدا باو الفاسمة
فان صح ذلك حمل لفظ المادة على معنى ولفظ المبدا على آخر
وذلك بان يقال ان المادة تتصور تصور مختلفة في اطوار حتى
تستعد استعدادا تاما لان يتولد منها المثل فيحمل الاول على
محل الصورة الاولى والثاني على محل الصورة الاخيرة قال
لكن النامية تقف اولا ثم تبقى المولدة ملاوه فتقف ايضا
وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل اقول
هذه القوى الثلث متنامية لا بد لها من وقوف لكن اول ما
تقف النامية لان المولدة تقوى ما دامت النامية فاذا انتهت
النامية تبقى قوية مدة ثم تقف واما الغاذية فانها تبقى عمالة
بعد وقوفهما فاذا عجزت لم تورد بدل ما يتحلل فيتحلل الرطوبات
باسرها ويفنى المادة الحاملة للحرارة الغريزية فتنطفي ويحل
الاجل المسئلة الثانية في القوى المحركة الاختيارية فهي
اشد نفسانية ولها مبدا عازم مجمع مدعنا ومنفعلا عن خيال او
وهم او عقل تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة
شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيواني فتطيع ذلك
ما اثبت في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة
اقول الحركات الاختيارية اشد نفسانية من الحركات الصادرة
عن القوى من غير اختيار وشعور مع انا جعلنا ها نفسانية وهذه
الحركات تصدر بالحقيقة وبالذات من القوى المنبثة في
العضل فانها متصلة بها لا يتوسطها قوة اخرى وانما تنبعث
عن قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع او قوة غضبية

دافعه للضار وهما منبعثان عن عزم واجماع جازم بعد تخيل كون
الحركة نافعة او ضرورية او كونها ضارة او يتوهم ذلك او يتعقله فالمبدا
الاول البعيد هو ذلك التخيل او التوهم او التعقل ويليه العزم
الجازم ويليه انبعاث القوة الشهوانية او الغضبية ويليهما مطاوعة
القوى المنبثة في العضل فهذه القوة كالخادمة لتلك القوة التي
هي الشهوانية او الغضبية وتلك كالآمرة لهذه المسألة الثالثة
في ان القوة المحركة للفلك ارادية فصل واحد قال اشارة
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان كانت حركاته من الحركات
النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع
عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع في
موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا
بالطبع اقول لما فرغ من القوى المحركة للاجسام العنصرية
شرع في القوى المحركة للاجسام الفلكية فيقول الفلك في طباعه
ميل مستدير وكلما في طباعه ميل مستدير فان حركته نفسانية
ارادية اما الصغرى فظاهر واحترزنا بقولنا في طباعه عن
الميل المستدير لكرة الاثير فانه ليس من طباعها بل هو من
القاهر واما الكبرى فلان تلك الحركة لو لم يكن ارادية لكانت
اما طبيعية او قسرية والاول باطل لان الحركة المستديرة اذا
كانت طبيعية كان اي جزء يفرض من المتحرك فيه بالاستدارة
يطلبه بتلك الحركة بالطبع ويتركه بها بالطبع ويميل اليه بالطبع
وعنه بالطبع والمتحرك بالطبع يستحيل ان يكون كذلك فان
المطلوب بالطبع اذا وصل اليه المتحرك وقف عنده ولا

يتركه والثاني باطل ايضا لان الحركة القسرية ما يكون على خلاف
الطبع فاذا لم يكن حركة طبيعية امتنعت الحركة القسرية فثبت
ان تلك الحركة ارادية قال بل قد يكون ذلك في الارادة
لتصور عرض ما يوجب اختلاف الهيآت فقد بان ان حركته
نفسانية ارادية اقول هذا جواب عن شك يورد على ما
ذكره وتوجيهه ان تلك الحركة لو كانت ارادية لكان المطلوب
بالارادة متروكا بها والجواب ان الارادة تابعة للغرض فاذا
كان الغرض لا يحصل الا باختلاف الهيآت والاوضاع اقتضت
الارادة ذلك الاختلاف بالعرض لا بالذات والمحال ان يكون
الشيء الواحد يطلب امرا بالذات ويتركه المسألة الرابعة
في النفوس الفلكية فصول الاول فيما يجب ان يقدم قال
مقدمة المعنى الحسي لا مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي
لا مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين غير محصور
فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او
غير معتبر كقولك انسان اقول يريد ان يبين ان للفلك
محركا هو صاحب ارادة جزئية هو النفس الجسمانية ومحركا هو
صاحب ارادة كلية هو النفس المجردة وقدم على البرهان
امرين احدهما ان المعنى المراد ان كان حسيا كانت الارادة
المتجهة الى تحصيله حسية الثاني ان كل معنى كلي يحمل
على كثيرين فهو عقلي سواء كان الكلي معتبرا بواحد كقولنا ولد
آدم او لم يكن كقولنا انسان وكل معنى جزئي لا يحمل على
كثيرين فهو حسي وكل معنى اما حسي او عقلي الفصل الثاني
في ان للفلك محركا هو صاحب ارادة كلية وهي المسماة بالارادة

العقلية قال اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس
الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما
تطلب لغيرها وليس الاولى لها الا الوضع وليس لمعين
موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي يقف عنده بل معين
كلي فذلك الارادة عقلية اقول مراد الفلك من الحركة
ليس نفس الحركة لان المراد يجب ان يكون مطلوبا مقصودا
ونفس الحركة ليست كمالا حسيا ولا عقليا اي ليست مقصودا
جزئيا ولا مقصودا كليا لان الحركة كمال اول يتوصل بها الى
كمال ثان فالحركة ليست مقصودة لذاتها فلا يكون كمالا حسيا
ولا عقليا واذا لم تكن نفس الحركة مرادة بالحركة كان المراد غيرها
وذلك الغير ليس غير الوضع لان المطلوب والمراد يجب ان
لا يكون حاصلا موجودا لان طلب الحاصل محال ولا ممتنعا
لان طلب الممتنع ممتنع بل يجب ان يكون موجودا بالقوة وكل
ما سوى الوضع من الامور الامكانية للفلك موجود له بالفعل
فلم يبق الا الوضع ثم الوضع المطلوب بالحركة ليس وضعا
غير معين لان طلب غير المعين محال بل هو وضع معين
وليس هو معينا شخصيا لانه اذا وصلت الحركة اليه وقفت
عنده فتعين ان يكون وضعا معينا كليا وقد بينا ان اعتبار
المعين لا يمنع الكلية فالوضع المعين لا يمنع حمله على كثيرين فالوضع
المطلوب وضع معين كلي عقلي والارادة المتجهة نحو المطلوب
العقلي عقلية لما تقرر فارادة الفلك للحركة عقلية قال
وتحت هذا سر اقول لما ثبت ان محرك الفلك صاحب ارادة
عقلية وصاحب الارادة العقلية لا يكون جسما ولا جسمانيا بل اما

نفسا ناطقة او عقلا محضا والنفس الناطقة هي المتكلمة بما يدبره من
البدن والعقل المحض لا يكون كذلك وسنبين في النمط السادس
ان ذلك ليس عقلا محضا فتعين ان يكون ذلك نفسا ناطقة
ولما تبين هذه المقدمة بعد اتمام الكلام بقوله وتحت هذا سر
الفصل الثالث في ان للفلك محركا هو صاحب ارادة جزئية
وهو النفوس الجسمانية قال تنبيه الراي الكلي لا ينبعث منه
شيء مخصوص جزئي فانه لا يختص بجزئي منه دون آخر الا بسبب
مخصص لا محالة تقترن به ليس هو وحده اقول الحركات
الجزئية لا تنبعث من ارادة كلية وراي كلي لان نسبة الكلي الى
جميع الجزئيات واحدة فلا يختص بجزئي دون جزئي الا بسبب
مخصص والا يلزم الترجيح من غير مرجح وذلك المخصص هو الراي
الجزئي والارادة الجزئية وصاحب الراي لا يكون الا قوة جسمانية
وهي النفس الجسمانية وهو المطلوب قال والمريد من الحيوان
بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئيا فينبعث
منه ارادة جزئية حيوانية وهناك تطلب الغذاء بحركة اقول
هذا جواب عن شك يورد على هذا المقام وهو ان الحيوان بقوته
الحيوانية يريد الغذاء الكلي بارادة كلية ثم انه يتحرك حركة جزئية نحو
خبز جزئي فالارادة الكلية كافية في تناول معين حاضر جزئي
والجواب عنه لا نسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان
يتخيل غذاء جزئيا ينبعث منه ارادة جزئية وهناك يطلب الغذاء
الجزئي بالحركة قال وانما يتخيل له على جهة الجزئية وان
كان لو حصل له جزئي آخر بدله لم يلزمه بل قام مقامه فليس
ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده اقول هذا سؤال

على ما تمسك به في ان تلك الارادة ليست كلية وهو انه لو كانت
الارادة لذلك الغذاء الجزئي ارادة جزئية لما قام غيره مقامه لانه
انما يقوم شيء مقام آخر اذا كان مشتملا على المراد والمطلوب منه
فلو لم يكن الثاني مشتملا على المراد والمطلوب من الاول لكريه
لكونه غير محصل للمراد والمطلوب واجاب عنه بان الاول
انما يتخيل له على جهة الجزئية لا على جهة الكلية حتى يكون الثاني
متمثلا عنده على جهة الكلية وانما قام مقامه لانه اذا حضر الثاني
اغنى عن المتخيل اولا وتعلقت الارادة الجزئية بتحرك لطلبه
قال وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية ايا ما
يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود
نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية
والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة اقول قد يورد الشك
المذكور في قطع المسافة فيقال الحيوان يريد قطع المسافة ارادة كلية
ثم انه يتحرك لقطعها حركات جزئية واجاب عنه بانه يتخيل له حدود
جزئية يقصدها بارادات جزئية وتلك الارادة الجزئية قد ينقطع فينقطع
الحركة وقد تتجدد على الاتصال كما يتجدد الحركة المتصلة واتصال
تلك التخيلات لا يمنع الجزئية والشخصية كما ان اتصال الحركات لا
يمنع جزئيتها وشخصيتها قال ولعل هذا يتخصص الارادة بشيء
جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له
تخصص جزئي اقول معناه ان الارادة الكلية انما يتخصص
بشيء معين جزئي حتى يكون ذلك الجزئي ويحصل بمثل هذا
المخصص واما الارادة الكلية وحدها فلا يحصل منها فعل
جزئي ولا يجوز لها تخصص جزئي بشيء جزئي والمقصود ان الارادة

الكلية ما لم ينضم اليها ارادة جزئية تخصص بشيء جزئي لا يتخصص ذلك
الجزئي ولا يوجد قال ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من
مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناه قضاء جزئيا ينبعث منه
شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث القوة
المحركة الى حركات جزئية فيصير هي مراده لاجل المراد الاول
اقول هذا تاكيد لما ذكره من ان الارادة الكلية وحدها لا يكفي
في الحركات الجزئية ما لم ينضم اليها ارادة جزئية فيقال انا ايضا ربما قضينا
وحكمنا حكما كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل كما يحكم
حكما كليا بان العلوم الحكمية مكملة للنفس وكمال النفس
بها يناسب السعادة الابدية فيجب علينا ان يحصلها ثم انا نتبع ذلك
الحكم الكلي حكما جزئيا بان المنطق مثلا آلة ووسيلة اليها فينبعث
من ذلك شوق الى تحصيل المنطق وارادة له وهذا الشوق
والارادة متعينان تعينا ما وان لم يكن شخصيا ثم ينبعث منه شوق
آخر وارادة اخرى اخص منها لتحصيل مسئلة مسئلة منه وينبعث القوة
المحركة الى هذه الحركات الجزئية فيصير هذه الحركات الجزئية مرادة
لاجل المراد الاول فالارادة الكلية السابقة لا بد منها لكنها لا يكفي
في الحركات الجزئية بل لا بد معها من ارادات جزئية فثبت انه لا بد
للنفس الناطقة في تحريك الفلك من نفس اخرى جسمانية وهو المطلوب
الفصل الرابع في مقصود الفلك بحركته الارادية بالذات.
قال موعد وتنبيه اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول بحركته
الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه ليس
يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء يكون للطالب احسن واولى
من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العيني فان فيه

ضرباجقيامن طلب اللذه اقول لما بين ان المطلوب بحركة الفلك
انما هو الوضع المعين الكلي اراد ان يبين انه ليس مطلوبا بالذات
التشبه بالعقل المفارق ولما اراد ان يبين ذلك فيما بعد وعلله
ههنا لكنه نبه ههنا على ان المتحرك بالارادة انما يطلب بالحركة شيا
هو اولى به واحسن اما بالحقيقة كمن يتحرك لطلب العلم والحكمة
واما بالظن الغالب كمن يتحرك لطلب صنعة يظنها اولى به
واحسن وان كان بالحقيقة غيرها اولى به واحسن واما
التخيل العبثي كمن يتحرك حركات عبثية نحو اللعب باللحية وغيره
فانه يتخيل منه لذة خفية لا يمكنه التعبير عنها وهذا هو المسمى بالداعي
الى الفعل والحاصل ان الفعل الارادي لا بد له من داع يدعو
الفاعل اليه وذلك الداعي هو اعتقاد ان الفعل مشتمل على
مصلحة حصولها له اولى من لا حصولها سوآ كان ذلك الاعتقاد
علما او ظنا او خيالا وهذه المقدمة مشهورة فلذلك نبه عليها ولم
يبرهن وربما قيل لو لم يكن كذلك لزم الترجيح من غير مرجح
قال والساهي والنائم انما يفعل وهو متخيل لذة ما او
تبديل حالة مملولة او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاوه
ايضا قد تطيع تحريكه من تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم
واليقظة او في الشي الضروري كالتنفس او في الشي الذي يصير
كالضروري كمن يرى في منامه شيا مخيفا جدا فزعا انزعج للهرب
او الطلب اقول هذا جواب عما يورد على هذه القاعدة
وهو ان الساهي يفعل افعالا كثيرة من غير اعتقاد انها مشتملة
على مصلحة له كمن يتحرك حركات مختلفة عند ما يحتد في المناظرة
والمخاصمة وكذلك النائم يفعل افعالا كثيرة من غير شعور بكونها مصلحة

واجاب عنه بان الساهي والنائم انما يفعل ما يفعل وهو متخيل
لذة ما او تبديل حالة مملولة او ازالة وصب ولا يقال ان النائم
لا يتخيل فان النائم ربما يتخيل تخيلا ربما تطيع اعضاوه ذلك التخيل
سيما اذا كان الشي ضروريا له كالتنفس فانه مهما اختل امره اختلالا ما
تحاول تزيل ذلك الاختلال او كان بحيث يصير كالضروري فانه اذا
راى في منامه شيا مخيفا انزعج للهرب بحركات عنيفة او راى شيا
محبوبا انزعج للطلب بحركات مضطربة لا سيما اذا لم يكن النوم قويا
جدا فظهر ان النائم والساهي يتخيل فلم يكن شي من افعال الارادة
صادرة من غير داع اصلا قال واعلم ان التخيل شي والشعور
بالتخيل انه هو ذا يتخيل شي وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شي
وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين اقول
هذا جواب عن سوال يورد فيقال لو كان الساهي والنائم يتخيل
لكان يشعر بذلك التخيل ويبقى ذلك الشعور في ذكره ونحن نعلم
انه ليس كذلك واجاب عنه بانه لا يلزم من عدم تذكرنا ذلك
التخيل عدم ذلك التخيل لجواز ان يكون ذلك التخيل غير مشعور به
لان التخيل شي والشعور بذلك التخيل شي آخر وليس هو من
لوازمه لانا قد نعلم شيا ولا نعلم انا نعلمه فانه لو لزم من العلم بالشي
العلم بالعلم به لزم من العلم بذلك العلم العلم ويتسلسل فظهر انه
لا يلزم من العلم بالشي العلم بالعلم به كذلك القول في التخيل والشعور
به ثم لو فرضنا الشعور بذلك التخيل فلعل ذلك الشعور لم يبق في
الذكر فان كثيرا من العلوم لا يبقى في الذكر سيما بعد زمان طويل
فظهر من هذا سقوط السوال وهذا آخر الطبيعيات ويتلوه قسم
الالهيات قال النمط الرابع في الوجود وعلله اقول المراد من

علل الوجود ليس هو علل كل وجود ولا علل الوجود بما هو موجود
والا كان واجب الوجود مفتقرا في وجوده الى علة بل علل بعض
الموجودات وفيه مسايل المسئلة الاولى في الرد على من زعم
انحصار الموجود في المحسوس وفيها فصول الاول في اثبات موجود
غير محسوس قال تنبيه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود
هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال
وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه
كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود اقول زعم بعض الناس ان
الموجود هو المحسوس وان ما لا يحس بحقيقته فوجوده محال وكذلك
ما لا يتخصص بوضع او بموضع اما بذاته كالجسم او بسبب ما يحل فيه
كالاعراض الحالة في الجسم مثلا فلا حظ له من الوجود قال وانت
يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هولاء
لانك ومن يستحق ان تخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد
يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى
واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على
زيد وعمرو بمعنى واحد موجود اقول كل من له عقل سليم
يتاتى له ان يتامل نفس المحسوس فيعلم منه معنى موجودا
غير محسوس فانا نعلم بالضرورة ان افراد الانسان كزيد
وعمرو تشترك في معنى الانسانية وهو معنى واحد فان وقوع
اسم الانسان عليهم ليس بحسب اشتراك الاسم بل بحسب
اشتراك المعنى قال فذلك المعنى الموجود لا يخلو
اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا
من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات

ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة
وضع واين ومقدار لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل
الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص
لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن
ملايما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين
في تلك الحال اقول المعنى المشترك بين زيد وعمرو
الموجود لا يخلو اما ان يكون محسوسا او لم يكن والاول
باطل فتعين الثاني وانما قلنا ان الاول باطل لان ذلك
المعنى الموجود لو كان محسوسا وكل محسوس فله لا محالة
وضع واين معين لا يمكن ان يحس بل ولا ان يتخيل
الا مع هذه الاحوال فلو كان محسوسا لكان محسوسا مع
هذه الاحوال ولا شك ان هذه الاحوال غير مشترك فيها
لكل الافراد فلو كان ذلك المعنى محسوسا لم يكن مشتركا
بين الافراد مقولا على كثيرين والتالي باطل وكذلك المقدم
والعجب ان تفتيش المحسوس اخرج منه موجودا غير محسوس
قال فاذن الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة بل
من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس
بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي اقول
لما ثبت الشرطية وبطلان التالي لزم ان الانسان
الموجود المشترك فيه من حيث هو واحد بالحقيقة وانه من حيث
ماهيته التي هو بها غير محسوس بل هو معقول صرف فثبت
ان من الموجودات ما هو معقول صرف لا يناله الحس
بوجه ما فان قلت المعنى الكلي لا وجود له في الخارج

بل في الذهن وانما منع الخصم من كون معنى الموجود في الخارج
غير محسوس قلنا قد بينا في المنطق ان الكلي الطبيعي
موجود في الخارج وانما الموجود في الذهن فقط هو الكلي
ونحن قد اشرنا الى الطبيعي ههنا بقولنا انا نعلم بالضرورة
اشتراك الانسان في معنى موجود

الفصل الثاني
في السؤال على ما ذكره قال وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم
يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء
من يد وعين وحاجب وغير ذلك وهو من حيث هو
كذلك فهو محسوس فنبهه ونقول ان الحال في كل عضو
ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه اقول هذا السوال
نورد ليكذب ان الانسان من حيث هو انسان مختص بالاعضاء
من يد ورجل وغيرهما وانه من حيث هو مختص بهذه الاعضاء
المخصوصة محسوس وجوابه ان هذه الاعضاء ايضا تشترك
في معنى موجود فان يد زيد تشارك يد عمرو في معنى اليد
وكذلك ساير الاعضاء فقد اشترك زيد وعمرو وساير الافراد
في معنى الانسان الذي له هذه الاعضاء الكلية فكان معنى
الانسان الذي له هذه الاعضاء الكلية موجودا غير محسوس

الفصل الثالث في ابطال ان كل موجود محسوس
من وجه آخر قال تنبيه لو كان كل موجود بحيث يدخل في
الحس والوهم لكان الحس والوهم يدخل في الحس والوهم
ولكان العقل الذي هو الحاكم الحق يدخل في الحس والوهم
اقول هذا دليل آخر على انه ليس كل موجود محسوسا
او متوهما انه لو كان كذلك لكان الحس والوهم من الموجودات

المحسوسة والمتوهمة لانه لا بد من كونهما موجودين حتى ينالا لان
الموجود فان الموجود لا ينال بالمعدوم ويلزم منه انهما من
الموجودات المحسوسة والمتوهمة والتالي باطل اما ان الحس
ليس بمحسوس فلان المحسوس اما المبصر او المذوق او
المسموع او المشموم او الملموس ومن المعلوم بالضرورة ان
الحس ليس واحدا منها واما انه ليس بمتوهم فلان المتوهم
هو المعنى الجزئي الذي يدرك في المحسوس كما تقدم والحس
ليس كذلك فثبت ان الحس والوهم موجودان غير محسوسين
ولا متوهمين وكذلك القول في العقل فان كل عاقل
يعلم ان له عقلا يحكم في الامور المعقولة وانه ليس بمحسوس
ولا متوهم لما سبق قال ومن بعد هذه الاصول فليس
شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة
والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علايق الامور
المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذات
عن درجة المحسوسات وعلايقها اقول لما فرغ من الاستدلال
بالموجودات المحسوسة والمتوهمة على موجودات غير محسوسة
ولا متوهمة ذكر نوعا آخر من الاستدلال فقال كل واحد يعلم
وجود العشق والخجل والغضب وغير ذلك مما عد وشيء
منها غير محسوس ولا متوهم ثم ان هذه الامور من علايق الامور
المحسوسات فاذا جاز تحقق موجودات غير محسوسة
ولا متوهمة مع كونها من علايق المحسوسات والمتوهمات
فلان يجوز تحقق موجودات خارجة بذواتها عن المحسوسات
وعلايقها غير داخلة في الحس والوهم كان ذلك اولى ه

قال هذا يعني كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها هو حق متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده اقول لما فرغ من الاستدلال على تلك الاصول فرع عليها فقال كل حق اي متحقق ثابت فانه من حيث ماهيته المخصوصة امر واحد مشترك فيه بين افراد ماهيته وقد ثبت ان كل ما كان كذلك فهو غير مشار اليه لا حسا ولا وهما فما هو علة لوجود كل محقق ثابت اولى ان يكون غير مشار اليه المسئلة الثالثة في اقسام العلل واحكامها فصول الاول في اقسامها قال الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ومقوماه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية اقول اقسام العلل اربعة المادية والصورية والفاعلية والغائية وذلك لان المعلول اما ان يكون معلولا في ماهيته او وجوده فان كان معلولا في ماهيته فله علتان المادة والصورة فالمادة هي التي بها الشيء في ماهيته بالقوة والصورة هي التي بها الشيء في ماهيته بالفعل وقد تقدم مثال المادة والصورة وذكر الشيخ ههنا مثالا وهو المثلث فانه في ماهيته متعلق بالسطح والخط الذي هو ضلعه ومقوماه في ماهيته وهما داخلان في ماهيته فان حقيقة المثلث لا يتقوم الا بهما وانما قال كانهما ولم يقل انهما علتاه لانك عرفت قبل ان المادة يجب كونها حاملة

للصورة ومحلا لها والاضلاع الثلثة ليست حالة في السطح متقومة له بل شبيهة بذلك ولا اشكال على المثال فالحاصل ان العلة اما داخلة في الماهية او خارجة عنها والداخلة اما مادية واما صورية قال واما من حيث وجوده فقد تعلق بعلة اخرى غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية اقول واما ان كان المعلول معلولا في وجوده فله علتان فاعلية وهي العلة الفاعلية للوجود بعد تقوم الشيء بعلته المادية والصورية فالعلة الفاعلية هي التي تفيد الوجود للماهية بعد استتمامها في نفسها بالجزئين المذكورين وعلة غائية وهي التي بها تفعل في علية العلة الفاعلية والحاصل ان العلة ان لم يكن جزءا من الماهية فهي العلة الفاعلية اما للمفعول واما للفاعلية الفاعل الفصل الثاني في ان الوجود غير الماهية قال اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك في انه هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام لا اقول لما ذكر قبل ان علة الوجود غير علة الماهية اراد ان يبين ان الوجود غير الماهية حتى يصح ما قاله فقال انا نتصور ونعقل ماهية المثلث وانها من سطح وخط ونشك في وجوده في الاعيان والمعلوم غير المشكوك فيه الفصل الثالث في احكام العلة الفاعلية والغائية قال اشارة العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها اقول معناه ان العلة الفاعلية وهي الموجدة

للشيء المركب من الاجزاء المتقومة الماهية علة لبعض تلك الاجزاء
في الوجود اي علة لوجود بعض تلك الاجزاء كالصورة فانها
علة موجدة للجسم بواسطة ايجادها للهيولى وهما جزءا المركب
منهما او هي علة لوجود جميعها والجمع والتاليف بينهما كالعلل المفارقة
وحاصل هذا الكلام ان الموجد للمركب من الاجزاء موجد لبعض
تلك الاجزاء او لجميعها ولم يذكر على هذا المدعى برهانا واقوى
ما يقال في ذلك ان الموجد للمركب لو لم يكن موجدا لشيء من
اجزائه اصلا كان ذلك المركب مستغنيا بجميع اجزائه عن الشيء
فيمتنع ان يكون معللا به فان الماهية ليست الا جملة تلك الاجزاء
فاذا كانت جملة تلك الاجزاء غنية في الوجود عن الشيء كانت
الماهية غنية في الوجود عنه هذا خلف فان قلت لم لا يجوز
ان يكون جملة تلك الاجزاء في الوجود غنية عن الشيء ويكون الجمع بينهما
مفتقرا اليه قلت الجمع بينهما ان كان من اجزاء تلك الماهية
كان غنيا في وجوده عن ذلك الشيء لان الغرض ان الماهية
بجميع اجزائها غنية في الوجود عنه فان لم يكن من اجزائها لم يتوقف
الماهية في وجودها عليه لتمم الماهية في حد نفسها بدونه
قال والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية
علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل
وليست علة لعليتها ولا لمعناها اقول فسر العلة الغائية
بانها التي لاجلها الشيء وانها هي علة بماهيتها ومعناها لعلية
العلة الفاعلية اي ان ماهية العلة الغائية علة لعلية
العلة الفاعلية فان الفاعل انما يفعل الفعل لاجل تلك

الماهية فالحامل والباعث للفاعل على الفاعلية هي تلك
الماهية والعلة الغائية معلولة في الوجود للعلة الفاعلية
فان الفاعل لو لم يكن بحيث يوجد تلك الماهية بوجه ما امتنع
ان يكون الفعل لاجلها وانما قلنا بوجه ما لان العلة الفاعلية
قد لا تستقل بايجاد العلة الغائية فيمتنع ان يكون ذلك
الفعل لاجلها فلا يكون غاية هذا خلف والعلة الفاعلية ليست
علة لعلية العلة الغائية لان العلة الغائية علة لعلية الفاعلية
فلو كانت العلة الفاعلية علة ايضا لعليتها لزم الدور لانه اذا
كان هذا علة لعلية ذاك كانت علية هذا سابقة على علية ذلك
واذا كان ذلك علة لعلية هذا كانت علية ذلك سابقة على علية
هذا فلو كان كل واحد منهما علة لعلية الآخر كانت علية كل واحد
منهما سابقة على علية الآخر فكانت سابقة على نفسها وهو محال
وليست العلة الفاعلية ايضا علة لماهية العلة الغائية لان ماهية
العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية
علة لماهية العلة الغائية لكانت علية العلة الفاعلية متقدمة
على ماهية العلة الغائية المتقدمة على علية العلة الفاعلية ولزم
الدور وفي كل واحد منهما نظر للمتامل ظاهر وقوله فان العلة
الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث
بالفعل فانما قال علة ما لان العلة الفاعلية قد لا يكون علة
تامة لوجود العلة الغائية ولان من يفعل على سبيل العناية
لا يكون فعله لغرض والا كان مستكملا في ذاته بذلك الغرض
فلا يكون لفعله غاية يحصل به بل يكون الغاية ذاته المخصوصة
لكون اطلاق اسم الغاية في هذا الموضع مجازا لان الغاية مفسرة بما

لاجله الشيء فما لم يحصله الشيء لا يكون الفعل لاجله والغاية على
قسمين منها ما يوجد بالفعل وهو ظاهر ومنها ما لا يوجد الا بالقوة
لا من كل وجه كغاية حركة الفلك التشبه بالعقل فان هذا التشبه
لا يوجد بالفعل جملة والا لوقف عنده وانما يوجد شيئا فشيئا وعلى
التقديرين فالعلة الفاعلية علة بوجه ما لوجود الغاية فلا يكون
ذلك مختصا بكون الغاية مما يحدث بالفعل هذا في الغاية الحقيقية
واما الغايات المتخيلة فالعلة الفاعلية ايضا علة بوجه ما لتلك
الغايات لكن لا في الحقيقة بل في التخيل بمعنى ان الفاعل لا بد
وان يتخيل كون الفعل علة لتلك الغاية بوجه ما الفصل
الرابع في حكم العلة الاولى قال اشارة ان كانت علة اولى
فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود اقول
المعنى من العلة الاولى علة تستند اليها المعلولات بعللها فلو كان
في الوجود علة اولى بهذا المعنى وجب ان يكون علة لكل معلول
اما بواسطة او غير واسطة سواء كانت المعلولات وجودات
او ماهيات فاذن كل موجود ممكن يكون معلولا لها ويكون علة
كل وجود وماهية كل وجود معلولا لها المسئلة الثالثة
في اثبات واجب الوجود لذاته فصول الاول في حصر الموجودات
في الواجب والممكن قال تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من
حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب
له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته
الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال
انه ممتنع لذاته بعدما فرض موجودا بلى ان قرن باعتبار ذاته
شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجوده عليه صار

واجبا واما ان لم يقترن بها شرط لا وجود علة ولا عدمها بقي له في ذاته
الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي
لا يجب ولا يمتنع وكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن
الوجود بحسب ذاته اقول كل موجود اما واجب الوجود لذاته
او ممكن الوجود لذاته لانه اذا اعتبرت ذاته من حيث هو هو وقطعت
النظر عن غيره فاما ان يجب له الوجود او لا يجب والاول هو
واجب الوجود لذاته وهو الحق الثابت بذاته القيوم القائم
بذاته المقيم لغيره والثاني هو الممكن لذاته لان الموجود لا يجوز
ان يكون ممتنعا لذاته والاقسام ثلثة الواجب والممتنع والممكن
فاذا لم يكن واجبا ولا ممتنعا لزم القسم الثالث وهو الممكن بذاته وجودا
وعدما على ان الممكن بذاته قد يجب بشرط وجود علته ويمتنع بشرط
عدمه فاذا لم يعتبر شيء من الشروط بحسب الذات لا وجوب الوجود
ولا وجوب العدم فهو الممكن بالامكان الخاص الفصل الثاني
في ان الممكن لا يوجد الا بسبب قال اشارة ما حقه في نفسه
الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته
اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور
شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود من غيره اقول الممكن لا يوجد
من ذاته لان نسبة الوجود والعدم اليه سواء فلو وجد وجد من غيره
لانه لو كان نسبة وجوده وعدمه الى غيره ايضا سواء لم يكن احد
الطرفين من الوجود والعدم اولى بالوقوع من الاخر مطلقا ونحن
نعلم بالضرورة ان ما كان كذلك لم يترجح جانب منه على آخر فيلزم
اما وقوعهما معا او لا وقوعهما معا وكلاهما محال فلم يكن نسبة الوجود
والعدم الى غيره سواء بل كان احدهما اولى بالنسبة اليه وجوديا

كان ذلك الغير او عدميا وهو معنى قوله فلحضور شيء او غيبته ه
الفصل الثالث في ان كل ممكن ينتهي في سلسلة الحاجة
الى المؤثر قال تنبيه فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة
بها فيكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا اقول
لما بين ان كل ممكن فانه لا يوجد الا لسبب اراد ان يبين انتهاء
الممكنات الى موجود واحد وهو واجب الوجود لذاته لانه اما ان
ينتهي اليه او لا ينتهي والاول هو المطلوب فاسقطه الشيخ كذلك
والثاني باطل اذ يلزم منه تسلسل العلل اما في موضوعات
متناهية وهو المسمى بالدور او غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل
المطلق وانه باطل لان كل واحد من آحاد السلسلة ممكن لذاته
والجملة متوقفة عليه والمتوقف على الممكن اولى بان يكون
ممكنا فيكون الجملة ايضا ممكنة لذاتها وتجب بغيرها وكل جملة هذا
شانها فانها مستندة الى علة خارجة عنها وهذا اجمال يحتاج الى تفصيل
شرحه وفصله فقال شرح كل جملة كل واحد منها معلول
فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا
فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها واما
ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك
والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس
تجب به الجملة واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض
الآحاد اولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منها معلولا
لان علته اولى بذلك واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها
وهو الباقي اقول كل جملة اما ان يكون كل واحد من آحادها

معلولا او لا يكون فان لم يكن امكن ان يكون مستغنية عن علة خارجة
عن آحادها كالجملة المركبة من العلة والمعلول اذا كانت العلة واجبة
بذاتها فان تلك الجملة يستغني في وجودها عن علة خارجة عن آحادها
وان كان كل واحد من آحادها معلولا فانها يقتضي علة خارجة عنها
لان تلك الجملة يمتنع ان لا يقتضي علة والا كانت واجبة بذاتها غير
مفتقرة في وجودها الى غيرها لكنها مفتقرة الى آحادها هذا خلف وان
اقتضت علة فتلك العلة اما مجموع آحادها وانه نفس تلك الجملة
فتلك الجملة معلولة لذاتها هذا خلف وان كانت العلة ليست
مجموع تلك الآحاد بل كل منها لزم الخلف لانه لو كان كل واحد
منها علة لوجود الجملة كانت الجملة في وجودها معلولة بعلل متناهية
او غير متناهية وانه خلف لان المعلول مع العلة الواحدة واجب
الوجود بها مستغن عن غيرها والمستغني عن الشيء الواجب الوجود
بغيره يمتنع ان يكون معلولا وان لم يكن العلة كل واحد من تلك
الآحاد بل بعضها فقط لزم الخلف ايضا فانه ليس البعض اولى
بعلية الجملة من بعضه فان نسبة الجملة الى كل واحد من الآحاد سواء
فامتنع ان يكون بعض منها علة دون البعض فيلزم ان يكون
كل واحد علة او لا يكون شيء منها علة فكلاهما خلف ولان اي
بعض يوجد فنفرض كونه علة يكون علته بالعلية اولى منه فان
الماهية المركبة من علة واحدة ومن معلول مثلا يكون علة هذه الجملة
هي العلة لا المعلول لانه مهما ثبت العلة ثبت المعلول ومهما ثبت
المعلول ثبت الجملة مهما ثبت العلة ثبت الجملة دون العكس
فلم يتفق الاولوية بالعلية على واحد فاي بعض يفرض كونه اولى
بالعلية كان غيره اولى بها فيلزم من كونه اولى عدم كونه اولى

فامتنعت الاولوية وعلة واحد فقط يمتنع بدون هذه الاولوية فيلزم
من كون واحد علة ان لا يكون علة فامتنع كونه علة هذا خلف واذا
امتنعت الاقسام المذكورة تعين ان يكون العلة امرا خارجا عن
الآحاد وهو المطلوب الفصل الرابع في ان العلة الخارجة عن آحاد
الجملة يجب كونها علة لتلك الآحاد قال اشارة كل علة جملة هي غير
شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة
اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض
الآحاد دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق اقول علة الجملة
الخارجة عنها يجب كونها علة لكل واحد من آحادها لانها لو لم يكن علة
لكل واحد منها فاذا تمت الجملة بآحادها استغنت عنها وقد تقدم بيان
ذلك وان كانت علة للبعض دون البعض لم يكن علة للجملة مطلقا
فالحاصل ان العلة المطلقة للجملة ما يكون علة لكل واحد من آحادها
وغير المطلقة ما يكون علة لبعض الآحاد دون البعض الفصل
الخامس في ان كل جملة مترتبة من علل ومعلولات متوالية فيها
ما ليس بمعلول فهو نهاية وطرف قال اشارة كل جملة مترتبة
من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان
كانت وسطا فهي معلولة اقول هذا هو القسم الثاني من القسمين
اللذين ذكرناهما وهو ان الجملة المترتبة من علل ومعلولات ليس
كل واحد منها بل واحد منها غير معلول فذلك الواحد عنده ينتهي
العلل ولا يكون فوقه علة والا كان في وسط الترتيب هذا خلف
الفصل السادس في تركيب البرهان من المقدمات المذكورة
على انتهاء الممكنات الى واجب الوجود قال اشارة كل سلسلة مترتبة
من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها

اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها
لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية
فكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته اقول قد تقدم ثلث
مقدمات الاولى كل جملة كل واحد منها معلول فان لها علة خارجة
عن آحادها ولم يفصل بين ان يكون تلك الجملة متناهية او غير متناهية
فدخل فيها الجملة المتناهية التي يكون كل واحد منها معلولا وهي
الجملة التي تدور فيها العلة والمعلول كل منهما على الآخر وهو المسمى
بالدور ولهذا المعنى لم نفرد الدور بالابطال وقد دخل فيها الجملة
الغير المتناهية المسماة بالتسلسل المقدمة الثانية ان علة الجملة
الخارجة عنها يكون علة للآحاد وانما تقدم هذه المقدمة ليتبين بها ان
تلك العلة يكون طرفا اي غير معلولة اعني في الجملة المترتبة من علل
ومعلولات لم يخرج عنها علة معلولة فانها لو كانت معلولة وانها علة
للآحاد كانت داخلة في تلك الجملة لكنها خارجة هذا خلف واذا لم
يكن معلولة كانت واجبة الوجود بذاتها وكانت طرفا يتصل بها الجملة
فظهر من هذه المقدمة ومن الاولى ان كل جملة مترتبة من علل
ومعلولات لم يخرج عنها علة معلولة فانها يتصل بعلة هي واجبة
الوجود بذاتها فحصل منهما مقدمة واحدة لكن لا حاجة الى كون تلك العلة
الخارجة علة لكل واحد بل يكفي في هذا المقصود كونها علة للبعض
المقدمة الثالثة ان كل جملة مترتبة من علل ومعلولات
متوالية فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ان ينتهي اليه العلل وما لا
يكون معلولا يكون واجب الوجود بذاته وهذه مقدمة اخرى يتركب
منها مع المنفصلة القائلة ان كل جملة فاما كل واحد من آحادها معلول
او واحد من آحادها غير معلول قياسا مقسما منتجا للحملية وهي ان كل

[illegible]

جملة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب ويجب ان يعلم ان
في بعض ما ذكره كفاية في اثبات المطلوب وذلك بان يقول كل
جملة كل واحد من آحادها معلول فلها علة خارجة عنها لكن جملة الممكنات
كل واحد من آحادها معلول فلها علة خارجة عنها والخارج عن جميع
الممكنات ليس الا واجب الوجود بذاته وهو المطلوب المسئلة
الرابعة في وحدة واجب الوجود بذاته وفيها فصول الاول في
ان ما به الاختلاف لا يكون سببا لما به الاشتراك قال تنبيه كل اشياء
تختلف باعيانها وتتفق في مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما
من لوازم ما تختلف فيه فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير
منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما من لوازم ما تتفق فيه فيكون
الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه
عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف
به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر اقول هذه
مقدمة للبرهان المفيد للمطلوب وهي ان كل امرين اشتركا
في مقوم لهما واختلفا في التعين وغيره فاما ان يكون ما به الاشتراك
لازما لما به الاختلاف او بالعكس او لا يكون واحد منهما لازما للآخر
بل عارضا له والاول جائز الوقوع فان كل مختلفين يشتركان في
امور ثبوتية او سلبية كالانسان والفرس المشتركين في كون كل
واحد منهما نوعا للحيوان وكون كل واحد مسلوبا عن ما عداه والثاني محال
لان الواحد يمتنع ان يكون ملزوما لامرين متقابلين اللهم الا ان يكون
ذلك الملزوم ممتنعا واما الثالث وهو ان يكون ما به الاشتراك
عارضا لما به الاختلاف وبالعكس فذلك جائز فان العرض العام
المفارق والفصل المقوم للانواع كل واحد منهما عرض للآخر

مع اشتراك الانواع في العرض واختلافها في الفصول الفصل
الثاني في ان سبب الوجود ليس هو الماهية ولا صفة لها قال
اشارة قد يجوز ان تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وان تكون صفة له سبب لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب
ماهيته التي ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب
متقدم بالوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود اقول هذه
مقدمة اخرى وهي ان صفة الشيء قد يكون علتها ماهيته ككون
المثلث مساوي الزوايا للقائمتين فان ذلك لنفس كونه مثلثا
وقد يكون صفة اخرى كالفصل والخاصة للحيوان فان حصول
الخاصة التي هي الكاتب مثلا للحيوان بسبب الناطق الذي
هو الفصل لكن هذا في صفة غير الوجود واما في الصفة التي
هي الوجود فلا يجوز واحد منهما فيه لان العلة يجب كونها متقدمة على
المعلول بالوجود فلو كانت الماهية علة للوجود لزم تقدم الماهية
بالوجود على الوجود فيكون للماهية وجود قبل الوجود وهو محال
ولو كانت صفة ما علة للوجود لزم كون تلك الصفة متقدمة بالوجود
على الوجود لكن وجود الصفة تابعة لوجود الموصوف فيلزم تقدم الماهية
بالوجود على الوجود وهو محال الفصل الثالث في تركيب البرهان
من المقدمات قال اشارة واجب الوجود المتعين ان كان
تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن
تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول اقول هذا هو البرهان
على وحدة واجب الوجود وتحريره من وجهين احدهما ان واجب
الوجود له انه واجب الوجود وله انه متعين سواء فرض واحدا او اكثر

ثم لا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود علة للتعين او لا يكون فان
كان علة وكل ما هو واجب الوجود فهو ذلك المتعين وينعكس
ما ليس ذلك المتعين فليس بواجب الوجود فواجب الوجود
واحد لا غير وهو المطلوب وان لم يكن علة له كان علته امرا آخر
وكان معلول علة منفصلة وان شئت قلت تعينه ذلك اما
ان يكون لازما لوجوب الوجود او لا يكون والثاني باطل لتعين
الاول ولزم المطلوب التحرير الثاني ان يقول لو وجد واجبان
لاشتركا في وجوب الوجود واختلفا في التعين وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فما به الاشتراك وهو وجوب الوجود لا يخلو
حينئذ اما ان يكون علة او ملزوما لما به الاختلاف وهو التعين او
لا يكون لانه لا جايز ان يكون ما به الاتفاق علة او ملزوما لما به
الاختلاف لما بينا انه محال فان لم يكن كذلك كان تعين واجب
الوجود كما لم يكن لازما لماهية واجب الوجود فظاهر وان كان
غيره كان الوجود والوجوب معلولين لتلك الماهية وقد بينا
بطلان ذلك وان كان التعين عارضا لماهية واجب الوجود
لم يكن معلولا للماهية ولا لوجوب الوجود فكان معلول علة
منفصلة هذا هو تمام البرهان والمذكور آخرا هو تتمة كون التعين
معلول علة منفصلة قال لانه ان كان وجوب الوجود
لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال
وان كان عارضا فهو اولى ان يكون لعلة اقول
هذا كلام غير منتظم مع الاول لانه ليس دليلا على ان التعين
يكون معلولا حينئذ بل ابطال للقسمين الباقيين من الاقسام
الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى وهي ان الاشياء المشتركة

[illegible]

في متنوع اذا اختلفت في التعين فاما ان يكون ما به الاشتراك لازما
لما به الاختلاف او عارضا له او يكون ما به الاختلاف لازما لما به
الاشتراك او عارضا وقد فرغ من القسمين الاخيرين فاراد ابطال
القسمين الاولين وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف
او عارضا فانهما وان كانا غير منكرين في الجملة فهما منكران هنا والدليل
على بطلانهما اما الاول فلان وجوب الوجود لو كان لازما للتعين
كان الوجود لازما ومعلولا لماهية غير الوجود او لصفة لها لان وجوب
الوجود اذا كان لازما للتعين كان الوجود لازما له لانه يمتنع كون
وجوب الوجود لازما مع كون الوجود عرضا مفارقا فكان الوجود
معلولا للتعين ثم التعين ان كان نفس ماهية واجب الوجود
كان الوجود معلول الماهية وان كان غيرها كان الوجود معلول
صفة الماهية وقد ابطلنا ذلك في المقدمة الثانية واما الثاني
فكذلك لان وجوب الوجود اذا كان عارضا للتعين كان
معلول علة منفصلة لما تقدم وانه محال فقد ثبت بطلان القسمين
الاولين قال وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة
فان كان ذلك وما تعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة
لخصوصية ما لذاته يجب وجوده هذا محال وان كان عروضه
بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك اقول هذا
متصل بقوله وان لم يكن بعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
فانه ان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة وينتظم الكلام
لا آخر ومعناه انه ان كان تعينه عارضا لوجوب الوجود
كان تعينه لعلة منفصلة لما تقدم فبعد ذلك هذا التعين العارض
لوجوب الوجود كانت تلك العلة علة لخصوصية واجب الوجود

ان كان هو بعينه المعنى الذي
تعينت به ماهية واجب الوجود ح

بذاته وانه محال فان كان هذا التعين العارض لوجوب الوجود
غير ما تعينت به ماهية واجب الوجود كان هذا التعين بعد ذلك
التعين فيكون ذلك اول تعين سابق ونحن كلامنا في ذلك
التعين حيث قلنا اما ان يكون بعينه ذلك لانه واجب الوجود
قال وباقي الاقسام محال اقول قوله ان كان
وجوب الوجود لازما لتعينه تعليل لكون باقي الاقسام محالا
على ما قررناه ولعل الكلام الاوسط كان مكتوبا على الحاشية
فنقل على غير وجهه والكلام ينتظم هكذا واجب الوجود المتعين
ان كان بعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول وان كان ما تعين
به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما تعين به ماهية
واحدة فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهو
محال وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في
ذلك وباقي الاقسام محال لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال
وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة هكذا ينتظم
الكلام لكن الشيخ اسقط قوله وان كان لازما لوجوب
الوجود فقد حصل المقصود لظهوره فهكذا ينبغي ان يفهم
هذا الفصل فان قلت فعلى هذا يكون البرهان هذا
القدر وهو ان واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك
لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه
لذلك بل لامر آخر فهو معلول الى قوله فكلامنا في ذلك فلا
حاجة الى التعرض لابطال القسمين الآخرين بعد ذلك قلت

قلت كأنه ذكر في اول كلامه ان الاقسام اربعة واحد منها يفيد
المطلوب والباقي محال فلذلك ما احتاج الى ابطال الاقسام
الثلثة الباقية فان قلت القسم الذي يفيد المطلوب يفيد
كون التعين معلولا مطلقا لانه ان كان عارضا لوجوب الوجود
فلما سلمتم وان كان لازما له كان معلولا له فكان معلولا لما
ان كانت عين وجوب الوجود فذلك وان كانت غيره كان
التعين لازما لصفة من صفات الوجود قلت الذي ابطلناه
في الدليل كون التعين معلول علة منفصلة والقسم المفيد
للمطلوب لا يفيد ذلك فان قلت اذا جوزتم كون التعين
معلول الماهية او معلول صفة من صفاتها فلم لا يجوز ذلك في
الوجود قلت الفرق ان العلة يجب كونه متقدمة على
المعلول بالوجود ولا يجب تقدمها عليه بالتعين وهذا فيه نظر
يطول به الكلام فان قلت هذا كما يقتضي وحدة واجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود فكذلك يقتضي وحدته
من حيث انه موجود وذلك بان يقول واجب الوجود المتعين
ان كان تعينه لانه موجود فلا موجود غيره وان لم يكن لذلك
بل لامر آخر فهو معلول قلت هذا مدفوع لان تعينه ان
لم يكن معلول الوجود كان معلول وجوب الوجود فلم يكن
معلول علة منفصلة فان قلت وكذلك يقول ان لم
يكن معلول وجوب الوجود كان معلول الوجود قلت
لا يجوز ذلك لانه ان كان معلول الوجود كان الموجود واحدا
وانه باطل فهذا ما عندي في هذا الموضع فمن كان عنده غير
هذا فليلحقه بكتابي هذا تكثيرا للفائدة الفصل الرابع

فمما يستفاد مما تقرر قال فايدة فاعلم من هذا ان الاشياء التي
بها حد نوع حقيقي واحد وانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع
الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين
الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصها واحدا واما اذا كان
يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة
ولا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف
بينهما في الموضوع وما جرى مجراه اقول لما تبين ان تعين
واجب الوجود اذا كان عارضا لوجوب الوجود كان لعلة منفصلة
نبه على فايدة يستفاد مما ذكره وهي ان كل نوع يوجد له اشخاص
فانها انما تختلف في تعيناتها لعلل منفصلة غير ماهية النوع فان
تلك فان تلك الماهية لا تقتضي تعينا ما والا لم يوجد من ذلك
النوع الا ذلك المعين هذا خلف واذا كان تعين كل واحد من
اشخاص ذلك النوع لعلة خارجة عن طبيعته يجب ان يكون
مع كل واحد منها قوة قابلة لتاثير تلك العلل حتى يتعين والقوة
لتاثير العلل هي المادة فاذن اختلاف الافراد في التعينات
بسبب المواد المختلفة فاما اذا لم يكن ذلك لم يحصل الاختلاف
في التعينات فلا يتعدد افراد ذلك النوع فلا يوجد سوادان ولا
بياضان هذا اذا لم يكن في طبيعة ذلك النوع اقتضاء تعين ما فان
كان كان وجود ذلك النوع في شخصه فلا يوجد منه الا شخص واحد
فقد حصل لنا فايدتان الاولى بان الانواع المادية انما تختلف
افرادها في التعين لاختلاف موادها الثانية ان الانواع
المفارقة لا يوجد من كل نوع منها الا واحد فيكون نوع كل واحد
في شخصه ولم يختص ذلك بواجب الوجود الفصل الخامس

في فروع هذه الاصول قال تنبيه قد حصل من هذا ان واجب
الوجود بحسب تعين ذاته واحد وان واجب الوجود لا يقال على كثرة
بوجه اقول معناه ان واجب الوجود واحد بحسب التعينات
اي ليس له من التعينات الا واحد وان واجب الوجود غير مقول
على كثيرين مختلفين بالحقيقة ولا بالعدد المسألة الخامسة
في وحدة واجب الوجود بحسب الاجزاء فصول الاول في ان واجب
الوجود لا ينقسم اصلا قال اشارة لو التأم ذات واجب الوجود
من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد او كل واحد
منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول المركب قد يتركب
من الامور المعنوية المعقولة كتركب النوع من الجنس والفصل وقد
يتركب من الامور المحسوسة كتركب الجسم من الاجزاء المحسوسة
وما ذكره ينفي الكثرة من الوجهين فان كل مركب من اشياء تجتمع
يجب بها لان الاجزاء المركب علل مادية له و يفتقر الى كل واحد
منها فيكون كل واحد منها او احدها قبل المركب ومقوما له
لوجوب تقدم الجزء على الكل بالوجود فلو كان واجب الوجود
مركبا لكان واجبا بغيره وهو الاجزاء ومفتقرا الى غيره متقوما به
وذلك ينفي كونه واجبا فواجب الوجود غير مركب لا من المعاني
المعقولة ولا من الامور المحسوسة فان قلت كل جزء
من اجزاء المركب يجب تقدمه عليه فلم قال ولكان الواحد منها
او كل واحد منها قبل الواجب الوجود قلت لان المركب
من المادة والصورة لا يتقدم علة كل واحد منها بل الصورة فقط
واما المادة فلا يوجد الا مع المركب فان قلت لم لا يجوز

ان يكون واجب الوجود مركبا من امرين كل واحد منهما او احدهما
واجب الوجود قلت لان المركب اذا كان واجب الوجود والجزء
واجب الوجود ايضا تعدد واجب الوجود وان كان الجزء واجب
الوجود فقط فواجب الوجود هو ذلك الجزء البسيط لا المركب
وان كان واجب الوجود هو المركب فقط فكلامنا فيه الفصل
الثاني في نفي الكثرة عن ذاته تعالى بحسب الماهية والوجود قال
اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل
فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على
ما بان فبقي ان يكون عن غيره اقول قد سبق ان كل
موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته ولم يلتفت الى غيره فاما ان
يكون بحيث يجب له الوجود من نفسه او لا يكون والاول هو
واجب الوجود لذاته والثاني هو الممكن لكن الاول على هذا
الاعتبار يدخل الوجود في مفهوم ذاته انما يجب له الوجود فالوجود لان مفهوم ذاته
داخل في هذا المفهوم والثاني لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
انه ليس يجب له الوجود لان هذا المفهوم ثابت بما لا وجود له
فيتحقق هذا المفهوم بدون تحقق الوجود فلا يكون الوجود داخلا
في هذا المفهوم والحاصل ان الممكن لذاته لا يكون الوجود جزءا
من ماهيته وانه ليس نفس ماهيته لما ذكر من ان المثلث وجوده
غير ماهيته بل يكون خارجا عنها معلولا لغيرها اما انه يجب ان لا
يكون جزءا من ماهيته لان ممكن الوجود لو كان مركبا من الوجود
وغيره كان الوجود الذي هو احد الجزئين خارجا عن الجزء الآخر
لانه ان كان عينه كان هناك احد الجزئين فقط فلا يكون
الماهية مركبة من الوجود وغيره وان كان داخلا فيه كانت الماهية

عين الجزء الآخر لا مركبة منه ومن غيره فعلم ان الوجود يجب ان يكون
خارجا عن ماهية الجزء الآخر فالوجود حينئذ اما ان يكون قائما
بذاته او لم يكن فان كان قائما بذاته كان واجب الوجود بذاته
لانه لو كان ممكن الوجود بذاته كان معلولا لكن يمتنع ان يكون معلولا
في ماهيته لبساطته ويمتنع ان يكون معلولا في وجوده لانه لا وجود له
غير ذاته فظهر انه لو كان قائما بذاته لكان واجب الوجود بذاته
وانه خلف وان كان هو هو فالكلام في وجوده هو غير واجب الوجود
بذاته وان لم يكن الوجود قائما بذاته كان صفة لغيره فان كان ذلك
الغير خارجا عن هذه الماهية كان الوجود خارجا عنها لان صفة الخارج
عن الشيء خارج عن ذلك الشيء وان كان صفة للجزء الآخر كانت
الماهية هي الجزء الآخر والوجود صفتها وان كان صفة للماهية كان
خارجا عنها وهو المطلوب وقد بينا ان الوجود لا يكون معلولا للماهية
فيجب كونه معلولا لغيرها وهو المطلوب فان قلت هذا
يمكن ان يكون برهانا على ان وجود واجب الوجود هو نفس ماهيته
قلت نعم وتحريره ان وجود واجب الوجود لو لم يكن عين ماهيته
لكان معلولا لغيره والتالي باطل فكذلك المقدم بيان الشرطية
ان وجوده لو لم يكن عين ماهيته وانه ليس جزءا من ماهيته لما تقدم
من امتناع الانتساج عليه فتعين ان يكون خارجا عن ماهيته
ثم لا يجوز ان يكون معلولا لماهيته لما قد بان قبل فبقي ان
يكون معلولا لغيره وهو المطلوب وعلى هذا يكون المراد من
قوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود
عين ماهيته لكنه لا يحتاج الى كلية القضية بل الخصوصية فلما اتى
بالقضية الكلية دل على ان المقصود منه نفي كون الوجود جزءا

من ماهيات الممكنات ولما امتنع ان يكون جزءا من ماهية الواجب
ثبت ان الوجود لا يجوز ان يكون جزءا من ماهية اصلا والظاهر
ان هذه مقدمة يحتاج اليها فيما بعد على ما ستتضح الفصل الثالث
في ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني قال تنبيه
كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل جسم
محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى
وصورة اقول يدل على ان واجب الوجود ليس بعرض
حال في الجسم لان كل عرض جسماني فوجوده متعلق بالجسم
اي قائم به والقائم بالشيء لا يجب بذاته بل انما يجب بغيره كان
ذلك الغير هو الجسم او مع شيء آخر وعلى التقديرين فلا بد من
الجسم في وجوده وهو المعنى من قوله يجب به ويدل على انه ليس
بجسم امران احدهما ان كل جسم منقسم بالكمية الى الاجزاء سواء
كانت الاجزاء اجزاء بالفعل او بالقوة وواجب الوجود بذاته
ليس كذلك وقد تقدم بيانه وثانيهما ان كل جسم منقسم
بالقسمة المعنوية الى الهيولى والصورة وواجب الوجود ليس
كذلك وقد تقدم بيانه قال وايضا فكل جسم محسوس
فيجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته
وكل جسم محسوس وكل متعلق معلول اقول دليل
ثان على انه تعالى ليس بجسم فان كل جسم يشاركه جسم آخر اما
في النوع فيكون مخالفا له في التعين وقد تقدم ان النوع انما يختلف
اشخاصه في التعينات بسبب العوارض واما في غير نوعه فيكون
انما يختلفان بالفصول وقد عرفت ان ذلك لا يكون الا بسبب
المادة فعلم ان كل جسم مادي وكل مادي معلول وكل متعلق

به ايضا معلول فواجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني وقوله
وايضا وكل جسم فيجد جسما آخر من نوعه فالمراد منه ان الجسمين
يشتركان في النوع ويختلفان في التعين فيكونان ماديين وقوله
او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فالمراد ان الجسم الآخر وان كان
من غير نوعه ويكون مغايرا له باعتبار نوعيته فلا يكون مغايرا له
باعتبار جسميته فيكونان مشتركين في الجسمية ومختلفين في النوعية
ويلزم كونهما معلولين لما سبق ولانهما اذا اشتركا في الجسمية واختلفا
في النوعية كانا مركبين من الجنس والفصل فيكونان معلولين
الفصل الرابع في ان واجب الوجود ليس بمحدود ولا
مركبا من الجنس والفصل قال اشارة واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه
مقتضية لامكان الوجود اقول واجب الوجود لا
يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته النوعية ولا في ماهيته الجنسية
اما الاول فلانهما حينئذ يشتركان في النوع ويختلفان بالتعين
فكانا ماديين معلولين فواجب الوجود مادي ومعلول هذا
خلف ولان ماهية ذلك المشارك ان كانت واجبة الوجود لذاتها
فقد تعدد واجب الوجود وان كانت ممكنة فالماهية الواحدة استلزمت
لازمين متنافيين هذا خلف واما الثاني فلما ذكرنا بعينه
وظهر ان اشياء مما لا يشارك واجب الوجود في ماهيته النوعية
ولا في ماهيته الجنسية فلا يكون مركبا من الجنس والفصل ضرورة
قال واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية
شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها
بل هو طار عليها اقول هذا جواب عن سؤال مقدر وتحريره

ان واجب الوجود يشارك الممكن في الوجود فان لم يخالفه في شيء
كان الواجب ممكنا او الممكن واجبا وان خالفه في شيء لزم المحذور
المذكور والجواب عنه انا بينا ان الممكن ليس وجوده نفس ماهيته
ولا جزءا من ماهيته بل هو خارج عن ماهيته فلا يكون الاشتراك بينهما
في الماهية ولا في جزئها ولا يلزم التركيب من الجنس والفصل
وقوله اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها
فقد عرفت تفسيره بالامرين المذكورين ومن بياننا عرفت ان ما
ذكرناه من التفسير اقرب الى الصواب قال فواجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج
الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل
بذاته اقول لما ثبت ان شيئا من الاشياء لا يشارك واجب
الوجود في ماهية نوعية ولا جنسية والاحتياج الى فصل ذاتي
او عرضي لاجل ذلك الاشتراك فواجب الوجود لا يحتاج الى
فصل ذاتي او عرضي فينفصل به عن الغير بل انما ينفصل
بذاته عن كل شيء قال فذاته ليس لها حد ليس لها
جنس وفصل اقول لما ثبت ما ذكره لزم ان لا يكون
لواجب الوجود حد لان كل حد مركب من الجنس والفصل
عند قوم ومركب وان لم يكن من جنس وفصل عند قوم فلم يكن
له حد ولزم ان لا يكون له جنس ولا فصل ذاتي ولا عرضي ٥
الفصل الخامس في السؤال على ما ذكره قال وهم وتنبيه
ربما ظن ان الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس
فيقع تحت جنس الجوهر اقول تحرير السؤال ان يقال الجوهر
جنس وهو الموجود لا في موضوع وواجب الوجود موجود لا في موضوع

فكان جوهرا داخلا تحت جنس فكان مشاركا لساير الجواهر
في ماهيتها الجنسية قال وهذا خطاء فان الموجود الذي
لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل
وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في
نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية
ذلك الوجود اقول ليس المعنى من قولنا الجوهر هو الموجود
لا في موضوع انه الموجود بالفعل مع كونه لا في موضوع لانه لو
كان كذلك لكان من عرف ان زيدا في نفسه جوهر عرف
انه موجود مع هذه الكيفية وهي انه لا موضوع ونحن نعلم قطعا انه ليس
من عرف ان زيدا في نفسه جوهر عرف انه موجود بالفعل اصلا
فضلا عن الوجود المكيف قال بل معنى ما يحمل على الجوهر
كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما تشترك في الجنس
هو انه ماهية وحقيقته انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا يحمل
على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو
جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف
المركب منه ومن معنى آخر زايد اقول لما ثبت انه ليس
معنى الجوهر ما ذكرنا قال بل المعنى الذي يحمل على الجوهر
حمل الرسم على المرسوم والحد على المحدود هو انه ماهية انما يكون
وجودها لا في موضوع وهذا اعم من الموجود بالفعل والموجود لا
بالفعل فكل ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
سواء كانت تلك الماهية موجودة بالفعل او القوة كان جوهرا
وهذا المعنى يحمل على زيد وعمرو وساير الجواهر لذواتها كما يحمل الاجناس
على الانواع والاشخاص لذواتها لا لعلة بعد تتمة ماهياتها بذاتياتها فكيف

المركب منه ومن المعنى السلبي وهذا دليل آخر على ان الوجود بالفعل
ليس داخلا في رسم الجوهر وانما قال يحمل على الجوهر كالرسم لان كونه
لا في موضوع امر سلبي فلا يكون جزءا من ماهية الوجود ونقول
ايضا ان ما هو الجوهر ليس الوجود بالفعل داخلا في ماهيته وحقيقته
لان ما هو الجوهر فهو محمول على الجوهر حملا ذاتيا والوجود بالفعل ليس
محمولا على الجوهر كذلك فما هو الجوهر ليس هو الوجود بالفعل
قال ــــــ فالذي يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب
الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب
له كالماهية لغيره اقول ــــــ لما ظهر ان الجوهر هو الماهية التي
انما يكون وجودها لا في موضوع ظهر ان واجب الوجود لا يشارك
زيدا وعمرا وساير الجواهر فيه فان هذا المعنى انما يصح حمله على ما يكون
له ماهية انما يكون وجودها لا في موضوع وزيد وعمرو وساير الجواهر
كذلك واما واجب الوجود ليس له ماهية انما يكون وجودها لا
في موضوع بل وجود الواجب كالماهية لغيره ووجوده الواجب ليس
وجودا آخر يكون لا في موضوع فلا يكون جوهرا فلا يكون واجب
الوجود تحت جنس الجوهر قال ــــــ واعلم انه لما لم يكن الوجود
بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى
سلبي اليه جنسا لشيء فان الوجود لما لم يكن من مقومات
الماهيات بل من لوازمها لم يصر ان يكون لا في موضوع جزءا
من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه
جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع اقول ــــــ
لما بين ان واجب الوجود ليس داخلا تحت الجنس الذي
هو الجوهر بتغييره الجوهر بانه الماهية التي انما يكون وجودها لا

في موضوع اراد ان يبين ان الجوهر ليس جنسا وان قرناه بالموجود
بالفعل لا في موضوع وبين ذلك بانا بينا ان الوجود بالفعل
ليس مقوما لشيء من الماهيات فلم يكن مقولا على المقولات العشر
قول الجنس لان الجنس مقوم والوجود غير مقوم فاذا لم يكن الوجود
مقوما استحال ان يكون الموجود لا في موضوع مقوما لان مقوم
المقوم مقوم ولان قولنا لا في موضوع امر سلبي والامر الخارجي
لا يصير داخلا ومقوما باضافة امر سلبي اليه فلا يصير جنسا
للجواهر ولو جاز ذلك لجاز ان يصير جنسا ومقوما باضافة معنى
الجابي اليه بطريق الاولى فكان الموجود في موضوع جنسا
ومقوما للاعراض وهذا كله محال فثبت ان الجوهر بالمعنى
الاول ليس جنسا للجواهر بل هو عرض عام لها لازم او مفارق
المسئلة السادسة في ان واجب الوجود لا ضد له ولا ند له
فصلان الاول قال ــــــ تنبيه الضد يقال عند الجمهور على
مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول لا يساوي
المبدا الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص
لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا
والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فللاول لا ضد له بوجه
اقول ــــــ الضد يقال على معنى عامي وهو المساوي
في القوة الممانع وعلى معنى خاصي وهو المشارك في الموضوع المعاقب
الغير المجامع اذا كان في غاية البعد طباعا وواجب الوجود لا ضد له
من الوجهين اما من الوجه الاول فلان كل ما سوى الواجب
ممكن معلول فلا يساوي المبدا الواجب واما من الوجه الثاني
فلان واجب الوجود لا يتعلق بشيء اصلا فضلا عن الموضوع فواجب

الوجود لا ضد له بوجه من الوجوه الفصل الثاني في ان
واجب الوجود لا ند له قال الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس
له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي
اقول قد سبق ان واجب الوجود لا ند له وهو المثل
والنظير ولا ضد له ولا جنس ولا فصل ولا حد ولا اليه اشارة
حسية بل لا اشارة اليه الا بالعرفان العقلي لمن وفق المسئلة
السابعة في ان واجب الوجود عاقل لذاته ومعقول لذاته قال
اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق
والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان
ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته اقول قد سبق ان كل مجرد
عن المواد وعلايقها اذا كان قائم الذات كان عاقلا لذاته وواجب
الوجود اولى الاشياء بذلك فيلزم ان يكون عاقلا لذاته وكل
عاقل لذاته فهو معقول لذاته فواجب الوجود عاقل لذاته معقول لذاته
خاتمة لهذا النمط قال تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا في
ثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل غير
نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اي اذا اعتبرنا حال الوجود
فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر
ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول
هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول
ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه اقول
من الناس من سلك في اثبات الصانع طريقين غير ما سلكه الشيخ فانهم

فانهم استدلوا عليه بحدوث العالم الذي هو خلقه وفعله على
وجوده ومنهم من استدل عليه بامكان العالم وهذه الطريقة
وان كانت جيدة لكن الطريقة التي سلكها الشيخ اشرف واجود
فانه لم يعتبر غير نفس الوجود فقال الموجود اما واجب الوجود
واما ممكن الوجود ثم ان ممكن الوجود مستند الى واجب الوجود
فقد ثبت واجب الوجود على كل حال ولم يحتج الى بيان حدوث
العالم او امكانه ثم انه لما ثبت وجوب الوجود استدل بوجوب
وجوده على وحدانيته وبراءته عن النقايص وغيرها ثم نزل الى ما
بعده اولا فاولا وقد اشير الى كل واحد من الطرفين في القرآن
العزيز اما الى الاول فبقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم ومنه اشارة الى الاستدلال بالآيات التي في الآفاق
والانفس على وجوده ووحدانيته وما بعدهما واما الى الثاني
فقوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد والاول
طريق غير الصديقين والثاني طريق الصديقين فانهم يستدلون
به على غيره لا بغيره عليه النمط الخامس في الصنع والابداع اقول
الممكن اما ان يكون وجوده مسبوقا بمادة ومدة او لا يكون والاول
هو المصنوع والثاني هو المبدع فالصنع ايجاد الممكن المسبوق وجوده
بمادة ومدة والابداع ايجاد الممكن الذي لا يكون مسبوقا بمادة ولا
مدة وهذا هو اصطلاح القوم وفي هذا النمط مسائل المسئلة الاولى
في ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث فصول الاول
في حكاية ما اشتهر في الفعل والفاعل وعلة الحاجة الى المؤثر
قال وهم وتنبيه انه قد سبق الى الاوهام العامية ان تعلق
الشئ الذي يسمونه مفعولا بالشئ الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى

الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة
ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل
ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن
اقول المفعول يتعلق بالفاعل من حيث انه محتاج في وجوده
اليه ومنه يستفيد وجوده وهذا لا نزاع فيه وانما النزاع في احتياجه
اليه من حيث انه ممكن او من حيث انه حادث والاول مذهب
الحكماء والثاني مذهب المتكلمين وعلى هذا الخلاف يبتنى اختلافهم
في ان الممكن حال بقائه هل يفتقر الى الموثر فمن قال علة الحاجة
هي الامكان كان الممكن الباقي عنده محتاجا الى الموثر ومن قال
علة الحاجة هو الحدوث كان الممكن الباقي عنده غنيا عن الموثر
فعلى راى المتكلمين يكون تعلق المفعول بالفاعل من حيث انه
يوجده عن العدم وتعلقه به عند الحكماء من حيث انه يفيده الوجود
كان بعد العدم او لم يكن ولفظ الكتاب غني عن الشرح قال
وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى
انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه
من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على البارى العدم ما ضر عدمه وجود العالم
لان العالم عنده وانما احتاج الى البارى في ان اوجده اى اخرجه
من الوجود الى العدم حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل
وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود
عن العدم حتى يحتاج بعد ذلك الى الفاعل وقالوا لو كان
يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود
يفتقر الى موجد اخر والبارى ايضا موجود وكذلك ايضا الى غير النهاية

ونحن نوضح الحال في كيفيته ما يجب ان يعتقد في هذا اقول
من زعم ان علة الحاجة الى الموثر هو الحدوث فان الممكن انما يحتاج الى
الموثر في ان يوجده عن العدم اى في خروجه عن العدم الى الوجود
يلزمه ان يقول ان الممكن اذا وجد زالت حاجته الى الموجد
واستدلوا على ذلك بوجوه الاول ان الحركة تحتاج الى البناء
في ان يوجده فاذا اوجده لم يحتج اليه بعد ذلك بل يبقى موجودا
الى ان يطرأ عليه ما يعدمه ففاعل الوجود ما يوجد عن العدم
وفاعل العدم ما يعدم عن الوجود الثاني ان الايجاد
هو الاخراج عن العدم الى الوجود فان الموجد بعد الوجود اما
ان يوجد الوجود الحاصل او وجود آخر والاول تحصيل الحاصل
والثاني هو المطلوب لان الوجود الآخر غير حاصل حال الوجود
الاول لامتناع اجتماع المثلين فيكون ايجاده عن العدم الثالث
ان ما يفيده الموجد اما نفس الوجود او الوجود عن العدم والاول
باطل فكل وجود من حيث هو موجود مفتقر الى الموجد هذا
خلف واما الوجود عن العدم وهو المطلوب فثبت ان احتياج
المفعول الى الفاعل في اخراجه عن العدم الى الوجود فاذا فعل الفاعل
ذلك وحصل للمفعول الوجود عن العدم لم يمكن اخراجه مرة اخرى
الى الوجود عن العدم ومن هؤلاء من لا يتحاشى ان يقول لو كان
العدم على واجب الوجود جائزا وعدم لم يضر ذلك العدم في وجود
العالم بل يبقى العالم بعد عدمه الفصل الثاني في ايضاح
معنى الفاعل والفعل والمفعول قال تنبيه يجب علينا ان
نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من
مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي فنقول

اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء
ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي الان كان احدهما محمولا عليه الآخر
مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقال موجود
بعد العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء او بمباشرة او آلة او
بقصد اختياري او بطبع او تولد او غير ذلك او بشيء من مقابلات
فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زايدة
على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل
اقول ـــ لما فرغ من حكاية المذهب اراد ان يحقق الحق في
ذلك فقال يجب ان يحلل معنى قولنا فعل وما يراد فيه الى بسائطه
ليظهر من ذلك ما حصوله في العرض بالعرض فيحذف ويبقى الباقي
فقال ان المعدوم اذا اوجده شيء بعد العدم فانا نقول له مفعول
سواء كان حمل المفعول عليه حملا مساويا او اعم او اخص فان الغرض
لا يختلف بذلك بعد ان كان محمولا عليه في الجملة واعلم ان المفعول
عند المتكلمين اخص من الوجود بعد العدم وهو المحدث الزماني
فان المفعول عندهم انما يقال للمحدث الزماني الصادر من القادر
وعند الحكماء اعم منه لانهم يسمون العالم مفعولا مع كونه غير محدث
بالحدوث الزماني ونحن في هذا الموضع لا نحتاج الى بيان ذلك ولو دمنا
ما يحمل عليه المفعول حملا مساويا وكان ما ذكرنا اعم من المفعول احتجنا
الى ان نزيد فيه ما يصير به مساويا للمفعول فيقال المفعول هو الموجود بعد
العدم بسبب الشيء اما يتحرك منه لحدوث التخلخل والتكاثف
بتحرك الجسم في الكم او بمباشرة كما يقال البناء مفعول الباني دون الآجر او
بالة كما يقال مقطوع زيد وان كان القاطع هو السكين او بقصد
اختياري او بطبع او تولد وهو ظاهر او بشيء من مقابلات هذه ولا يخفى

عليك ذلك ولما لم يكن غرضنا موقوفا على حمل المفعول على المحدث
الزماني بالمساواة او الاعم او الاخص لا جرم اطلقنا القول في ذلك على
ان الحق ان هذه امور زايدة على مفهوم كون الشيء مفعولا كما سيأتي
بيانه فظهر ان المحدث الزماني يقال له مفعول في الجملة والذي
يقابله فاعل وهو الشيء الذي بسببه يوجد المفعول بعد العدم
قال ـــ والدليل على هذه المساواة انه لو قال قايل فعل بآلة
او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا
او يتضمن تكريرا في المفهوم اقول ـــ لما بين انه يقال للمحدث الزماني
اذا كان موجودا بسبب شيء انه مفعول واراد ان يبين انه ليس يدخل
في مفهوم الفعل شيء من هذه القيود او شيء من مقابلاتها داخلا في مفهوم
الفعل لكان اذا اورد ذلك القيد الذي هو داخل فيه كان تكريرا
واذا اورد مقابل ذلك القيد كان نقضا لانه يرفع بعض ما هو مدلول
عليه بلفظه فعل قال ـــ اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل
يمنع ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل
فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان
اقول ـــ اما مثال النقض والتكرار مثلا اذا كان مفهوم الفعل يدخل
فيه الاختيار فلا شك في انه يمنع ان يكون بالطبع فاذا قيل فعل بالطبع
فقد نقض بعض ما دل عليه لفظ فعل فيصير كانه قال فعل لا بالطبع
بالطبع وهذا نقض واذا قيل فعل بالاختيار فقد كرر لانه يصير كانه
قال فعل بالاختيار بالاختيار فقول القايل انسان حيوان مثال
التكرار وقوله انسان لا حيوان او جماد مثال النقض وعلى هذا القول
في ساير القيود ونحن نعلم بالضرورة انه بايراد شيء من هذه القيود ومقابلاتها
لا يكون مناقضا بمعنى فعل ولا مكررا فدل على ان شيئا من هذه القيود

ومقابلاتها غير داخلة في مفهوم الفعل فيكون مفهوم الفعل ما وجد
عن عدم بسبب شيء وهو المعنى من المساواة المذكورة قال
واذا كان مفهوم الفعل هذا اذا كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا
ذلك في غرضنا بغى مفهوم الفعل وجود عدم وكون ذلك الوجود
بعد العدم كانه صفه لذلك الوجود محمو له عليه اقول لما بين
ان شيا من هذه القيود ومقابلاتها ليس داخلا في مفهوم الفعل هذا
واخص من هذا حتى كان هذا بعض مفهوم الفعل فان ذلك لا يضرنا
في غرضنا بعد ان كان هذا القدر مما لا بد منه في مفهوم الفعل فيحلل
هذا القدر الى البسايط ولينظر ما هو داخل في مفهوم الفعل وما هو
خارج عنه فنقول هذا القدر الذي لا بد منه في مفهوم الفعل مشتمل
على قيود ثلثه وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم صفة محمولة على
الوجود قال واما العدم فليس يتعلق بفاعل وجود الفعل
واما كون الوجود لمثل هذا الجايز لا يمكن ان يكون الا بعد العدم
فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس
بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول
لما بان ان المفعول يشتمل على هذه القيود الثلثه فنقول ما يتعلق بالفاعل
ان يحصل به انما هو الوجود لا بوصف كونه بعد العدم وان كان هذا
الوجود لا ينفك عن كونه بعد العدم وذلك لان العدم لا يفعل
فيه فاعل الوجود فان العدم السابق حاصل سواء قدر فاعل
فعل الوجود او لم يقدر واما كون الوجود بعد العدم الذي هو
كالصفة للوجود فلا يمكن ان يكون بفعل فاعل الوجود ايضا
لان هذا الوجود يمتنع ان يكون الا على هذه الصفة ويجب كونه
بهذه الصفة والواجب لا يكون بفعل فاعل وجعل جاعل ولانا

لو فرضنا ان الفاعل لم يصدر منه سوى نفس الوجود كان الصادر
منه وجود موصوف بهذه الصفة فعلمنا ان الفاعل لم يفعل سوى
نفس الوجود وان كان الصادر منه وجود موصوف بكونه بعد
العدم لكن هذا الوصف غير حاصل بفعله فاذن الصادر من الفاعل
هو الوجود الجايز او الوجود الذي يجب كونه بعد العدم فان قلت
قد تلخص من هذا البحث ان الصادر من الفاعل انما هو الوجود فقط
واما كونه بحيث كونه بعد العدم او كونه جايزا فليس بفعل فاعل
ولا جعل جاعل فيلزم ان يكون المفعول هو الوجود فقط فيلزم
كون كل وجود مفعولا على ما تقدم قلت المفعول وان كان
هو نفس الوجود لكن بشرط وكونه مفعولا هو كونه جايزا او كونه
يجب ان يسبقه العدم بقي الكلام في ان الشرط منهما ما هو

الفصل الثالث في بيان ما هو الشرط من الامرين المذكورين
قال تكملة واشارة والان ليعتبر انه لاي الامرين يتعلق
فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا
يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما
والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما
واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث
المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه
واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا
يحمل عليهما المتعلق بالغير اقول هذه مقدمة قدمها لبيان المقصود
وهو ان الشرط في كون الوجود متعلقا بالغير اي حاصلا بفعل الغير
ماذا هو كون الوجود مسبوقا بالعدم او كونه غير واجب الوجود بذاته بل
بغيره فنقال مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره اعم من كونه واجب

الوجود بغيره دايما ومن كونه كذلك وقتا ما فان كل واحد منهما يصدق
عليه انه واجب الوجود بغيره وانه ليس بواجب الوجود بذاته من حيث
هو هذا المفهوم حتى يمنع شيء من خارج عن هذا المفهوم من صدقه
على واحد من القسمين فينحصر في القسم الاخر فعلم ان هذا المفهوم اعم
من القسمين المذكورين والعام من حيث مفهومه لا يمنع صدقه
على الخاص وان امتنع صدقه على احد الخاصين فانما يمنع للخارج
عن ذلك لا للمفهوم واما كون الوجود مسبوقا بالعدم فليس له
الا وجه واحد وهو انه واجب الوجود بغيره لا دايما بل وقتا وانه
اخص من المفهوم الاول لان كل ما وجوده مسبوق بالعدم فهو
واجب الوجود بغيره غير واجب الوجود بذاته ولا ينعكس لما بينا
ان مفهوم كون الشيء واجب الوجود بغيره لا يمنع من كونه
كذلك دايما او لا دايما فعلمنا ان المفهوم الاول اعم من المفهوم الثاني
فهذه هي المقدمة قال ——— واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر
ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى الاعم بذاته او لا والاخص
بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس
حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره
ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقدان هذا التعلق هو
سبب الوجه الاخر اقول ——— لما بين احد الامرين المذكورين
شرط في التعلق بالغير اراد ان يبين ان الشرط والسبب هو الامر
الاعم فقال كل معنيين احدهما اعم من الاخر وحمل عليهما معنى ثالث
فان لحوق ذلك الثالث للاعم بالذات واولا وللاخص بالعرض
وثانيا ودل على ذلك بان ما يلحق الاخص يلحق الاعم من غير عكس خصوصا
مما منا فانا لو فرضنا ان الحادث لا يجب وجوده بغيره بل بنفسه لم يكن

هذا التعلق اعني تعلق وجوده بغيره فاما لو فرضنا كون القديم يجب
وجوده بغيره كان هذا التعلق فظهر من هذا ان التعلق بالسبب
والفاعل هو كونه واجب الوجود بغيره فظهر ان علة الحاجة الى المؤثر
هو الامكان دون الحدوث قال ——— ولان هذه الصفة دايمة
الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين
دايما اقول ——— معناه ان وجوب الوجود بالغير محمول على
معلول دايما كان حادثا او لم يكن كان هذا التعلق اعني حصول الوجود
من المؤثر والافتقار اليه حاصلا دايما وانما قلنا ان هذه الصفة
محمولة على كل معلول دايما كان حادثا او قديما لان كل ممكن مفتقر
الى المؤثر لما بينا والامكان لا ينافي العدم قال ——— وكذلك
لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما
يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل
اقول ——— معناه انا لو فرضنا ان الحادث انما تعلق بالفاعل لانه
وجود بعد العدم وكونه وجودا بعد العدم حاصل حال البقاء
فوجب ان يتعلق بالفاعل ولا يجب ان يختص بان الوجود
بعد العدم فقد ثبت ان الباقي يفتقر الى الفاعل واعلم ان الشيخ
طول نفسه من اول النمط الى اخر هذا الفصل لغرض يمكن تحصيله
بدون ذلك لان غرضه من هذا بيان دوام المعلول لا ينبغي بكونه
معلولا وهذا الغرض يحصل بان يقال كل ممكن مفتقر الى
المؤثر في وجوده سواء كان حادثا او قديما وانما يفتقر اليه لامكانه
دون حدوثه لان الحادث اخص من الممكن وما يلحق الاخص
يلحق الاعم بالذات واولا والاخص بالعرض وثانيا فكان علة الحاجة
الى المؤثر الامكان لا الحدوث وانه حال البقاء فالباقي حال البقاء

مفتقر الى المؤثر سواء كان له وجود بعد العدم او لم يكن واما كون الحادث
يسمى مفعولا والقديم لا يسمى مفعولا فهو بحث لغوى لا يليق الاطناب
فيه باهل الحكمة ويجب ان يعلم ان المتكلمين لا يمنعون من اسناد الحادث
الى الفاعل المختار بل الى الموجب بالذات فقد اتفق الفريقان على جواز
اسناد القديم الى المؤثر الموجب بالذات وامتناع اسناده الى الفاعل بالاختيار
وفى الحادث بالعكس من ذلك والخلاف في قدم العالم وحدوثه
مبنى على هذا فان المتكلمين يسندونه الى الفاعل المختار فلزمهم
القول بحدوثه والحكماء يسندونه الى الموجب بالذات فلزمهم القول
بقدمه المسئلة الثانية فى ان الحادث مسبوق بزمان قال
الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى هى
على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول
الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ايضا تجدد بعد
بعد قبلية باطلة اقول كل حادث فانه انما يكون وجوده
بعد عدمه فيكون له قبل يكون هو معدوما فيه وبعد يكون هو موجودا
فيه وذلك القبل والبعد لا يجتمعان فى الوجود بل عند القبلية لا
يكون البعدية موجودة وعند البعدية يكون القبلية باطلة والذى فى تلك
القبلية هو العدم لا يجامع الذى فى البعدية وهو الوجود بخلاف
القبلية التى للواحد على الاثنين فانها تجامع البعدية التى للاثنين والذى
له تلك القبلية يجامع الذى له تلك البعدية فى الوجود وايضا ليست
تلك البعدية تتجدد مع بطلان تلك القبلية بخلاف ما نحن فيه
قال وليس تلك القبلية هو نفس العدم فقد يكون العدم
بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شئ آخر لا يزال
فيه تجدد ويتصرم على الاتصال اقول اذا ثبت ان هناك قبلية

شانها ما ذكرنا فتلك القبلية اما ان يكون نفس العدم وعدما خاصا
او ذات الفاعل او المفعول او امرا خارجا وجوديا والاول باطل
لان نفس العدم قد يكون بعد ويمتنع ان يكون قبل بعد والثانى
ايضا باطل لان تلك القبلية لو كانت عدما خاصا كانت عدم البعدية
فالبعدية ان كانت عدمية كانت القبلية عدم العدم فيكون وجودية
وان كانت وجودية والقبلية يساويها فى الماهية وانما يخالفها فى التعين
وكانت القبلية ايضا وجودية ولان تلك القبلية بعد قبلية سابقة
فيكون وجودية والثالث باطل لان ذات الفاعل فقد يكون قبل
ومع وبعد والقبلية لا يكون كذلك والرابع باطل لان المفعول
ليس قبل بل هو لكونه حادثا بعد واذا بطلت الاقسام الاربعة
تعين الخامس وهو ان يكون القبلية امرا آخر وجوديا وذلك
الامر الوجودى لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال تجدد الحركة
وتصرمها قال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى
الحركات فى المقادير ان يتالف من غير منقسمات اقول
قد سبق فى النمط الاول ان مثل هذا الاتصال والذى للحركات والمسافات
امور متطابقة يلزم من تالف بعضها من منقسمات تالف الاخر
منها وقد سبق ان المسافات لا يتالف من غير المنقسمات فكذلك
الباقى المسئلة الثالثة فى ان الزمان مقدار الحركة قال
اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا
لذى قوة بغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة
ومتحرك اعنى بغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع
وهى الوضعية الدورية اقول لما بينا ان الزمان امر وجودى
متجدد على الاتصال وكل متجدد متغير من حال الى حال وكل متغير

صلة
من حال الى حال فله قوة قابلة لذلك التغير ويكون تلك القوة حاصلة
لشيء ما وهو الموضوع وقد سبق مثل هذا قبل وسيأتي بعد فالزمان
حاصل في الموضوع وهو المادة لكن حصول الزمان في المادة بواسطة
الحركة اعني التغير لان الشيء الواحد المستمر لا يكون قبل نفسه لكن
اجزاء الزمان وهي القبليات والبعديات بعضها قبل بعض فظهر
انه لا بد للزمان من المادة والحركة وهما المرادان بالتغير والمتغير
ثم ذلك التغير والمتغير وهما الحركة والمتحرك يجب ان لا ينقطع اتصاله
لما بينا عليه في الفصل الثالث من ان الزمان لا اول له ولا آخر
وتلك الحركة ليست غير الوضعية الدورية فان كل حركة مستقيمة
ينتهي الى سكون لما سيأتي قال ـــــ وهذا الاتصال يحتمل التقدير
فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير
وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتاخر اللذين لا يجتمعان اقول ـــــ لما ثبت ان الزمان متعلق
الوجود بالحركة الوضعية فنقول انه مقدر لتلك الحركة لانه كم متصل
فيلزم ان يكون كمية لتلك الحركة اما انه كم فلانه قابل للزيادة والنقصان
فان قبلا قد يكون اقرب وقبلا ابعد فان قبل اليوم بشهر اقرب
اليه من قبل اليوم بشهرين وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان
فهو كم وليس كما منفصلا لانا بينا انه لا يتالف من منقسمات فهو كم متصل انه صح
وليس كمية غير الحركة صورة تعلقه بها دون غيرها فهو كمية الحركة
لكنه ليس كمية الحركة من جهة المسافة فان كمية الحركة التي من جهة
المسافة يوجد اجزاؤها معا فان الشبر الاول يوجد مع الشبر الثاني
وهكذا الى آخر المسافة فهذه الكميات التي للمسافة بكم الحركة
وانها معا في الوجود واما الكمية التي يلحق الحركة من جهة الزمان

هي من جهة التقدم والتاخر فان الحركة على الشبر الاول من المسافة
لا يوجد مع الحركة على الشبر الثاني منها وكذلك ساير اجزاء الحركة
بل يتقدم بعضها بعضا ولا يجتمع اصلا فظهر ان الزمان كمية الحركة
من جهة التقدم والتاخر وهو المطلوب المسئلة الرابعة
في ان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان
امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا
قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل
انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه
فتبين اذا ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس
معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر
الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع اقول ـــــ
كل حادث قبل وجوده ممكن الوجود لانه ان كان واجب الوجود
لم يكن حادثا وان كان ممتنع الوجود لم يوجد فامكان وجوده
حاصل قبل وجوده وانه غير كون القادر عليه قادرا عليه لانه
يصح ان يقال للشيء انه غير مقدور لانه غير ممكن في نفسه والعلة
غير المعلول لامتناع تعلل الشيء بنفسه وليس عدما صرفا لانه
لا فرق بين قولنا ليس امكان وبين قولنا امكان ليس فهو
امر ثبوتي وليس جوهرا قايما بنفسه لانه امر اضافي فلا يعقل
قيامه بنفسه بل هو صفة وجودية راجعة الى الممكن فيستدعي
محلا موجودا قبل وجود الممكن وهو المادة كالطين الذي هو
محل امكان الكوز والخشب الذي هو محل امكان السرير
فثبت ان كل حادث مسبوق بقوة وجود وموضوع
المسئلة الخامسة في ان كل ممكن محدث الذات قال

[illegible]

[illegible]

تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية
والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود
وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا وذلك اذا كان وجود
هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا
والآخر قد حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر
فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل
يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على
الآخر اقول انواع التقدم والتأخر والقبلية والبعدية
كثيرة منها التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن والتقدم
بالمكان كتقدم الامام على المأموم والتقدم بالرتبة كتقدم
الجنس على النوع بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والتقدم
بالذات كتقدم العلة على المعلول والواحد على الاثنين وانما يحتاج
في هذا الموضع من الجملة الى التقدم بالذات وهو التقدم باستحقاق
الوجود او غيره فان عدم العلة متقدم على عدم المعلول بالذات
وهذا التقدم لا يستحق الوجود وان امكن ان يكون المتقدم بهذا
المعنى مع المتأخر بالزمان ولنتكلم في العلة والمعلول فان
وجود المعلول من العلة ووجود العلة ليس من المعلول فالمعلول
لا يصل اليه الوجود الا وقد حصل للعلة فذات العلة متوسطة
بين ذات المعلول ووجوده وذات المعلول لا بتوسط بين
ذات العلة ووجودها بل يصل اليها الوجود لا عن المعلول
فلو فرضنا ان موجدا اوجد العلة والمعلول فان الوجود منه
يمر بالعلة ومنها يتصل بالمعلول فالوجود من الموجد لا يصل
الى المعلول الا مارا على العلة فدل على تقدم وجود العلة على

وجود المعلول تقدما بالذات قال وهذا كما يقول حركت
فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فحركت
يدي او لم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية
بالذات اقول هذا وجه آخر في بيان تقدم العلة على
المعلول بالذات وهو انه يصح ان يقال حركت يدي
فتحرك المفتاح ثم تحرك المفتاح ولا يصح عكسه فلا يقال تحرك
المفتاح فتحركت يدي ولا ثم تحركت يدي والفاء وثم
للتعقيب والبعدية فلولا ان هناك نوعا من التقدم
معلوما للعقلاء لم يستعملوا ما يدل على التعقيب والبعدية
واذ ليس هناك نوع آخر من التقدم سوى التقدم بالذات
فهو هو فالحاصل من القبلية والبعدية بالذات في العلة
والمعلول ان استحقاق العلة الوجود من ذاتها مثلا لا من
المعلول واستحقاق المعلول الوجود ليس من ذاته
بل من العلة فذات العلة قبل وجودها ووجودها قبل
وجود المعلول فذات العلة قبل وجود المعلول فلهذا
سمي هذا النوع من التقدم تقدما بالذات ومثل هذا
المعنى يعقل من تقدم الواحد على الاثنين فان الواحد
لا يفتقر في وجوده الى وجود الاثنين بل يمكن وجوده
دون وجود الاثنين فاما وجود الاثنين فلا يمكن دون
وجود الواحد فيكون استحقاق الواحد الوجود قبل استحقاق
الاثنين قبلية بالذات وان كان الواحد يوجد مع الاثنين
في الزمان قال ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي
يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره

قبلية بالذات اقول اذا عرفت معنى القبلية والبعدية عرف
انما يكون للشيء من ذاته قبل ماله عن غيره قبلية بالذات
لان ماله من ذاته لا يتوقف الا على ذاته وماله عن غيره
يتوقف على ذاته وعلى ذلك الغير فاستحقاق ماله من ذاته
للحصول قبل استحقاق ماله من غيره كما قلنا في العلة والمعلول
قال وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا
يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره
فان لا يكون له وجود هو الحدوث الذاتي اقول
كل ممكن الوجود لا وجود له من ذاته بل وجوده من غيره
فانه لو انفرد يكون له العدم او لا يكون له الوجود والاولى
ان يقول لا يكون له الوجود لو انفرد لانه لو كان له العدم
لو انفرد كانت ذاته مقتضية للعدم فكان ممتنع الوجود
فان لا يكون له وجود من ذاته وان يكون له وجود من غيره
وقد عرفت ان ما للشيء من ذاته قبل ماله من غيره فان
لا يكون له وجود قبل ان يكون وجود ولا معنى للحدوث
الا وجود بعد العدم لكن ان كان الوجود بعد العدم
بعدية بالزمان كان الحدوث زمانيا وان كان بعدية
بالذات كان حدوثا ذاتيا المسئلة السادسة
تنبيه
في ان المعلول يجب وجوده عند العلة التامة قال
وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي
بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج
ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل
مثلا الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار

الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت
حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل
الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن اقول
المعلول انما يوجد من العلة اذا كانت العلة على الحال التي
يكون بها علة بالفعل وتلك الحالة هي الحالة المجتمعة
لجملة ما يعتبر في عليتها بالفعل ويكون له مدخل في ذلك
وتلك الامور على قسمين احدهما امور داخلة في ذات
العلة كالطبيعة والارادة الجازمة والثاني امور خارجة
عنها كالآلة ان كان الفاعل يفعل بها كالقدوم للنجار
والمادة ان كان المعلول ماديا كالخشب للنجار وكالشريك ان
كان الفاعل لا يفعل الا بالشركة والمعاونة كالنشار في نشر
الخشب فانه لا يفعل الا بمعاونة نشار آخر وكالوقت اذا
كان المعلول لا يتأتى بقاؤه الا في وقت معين كالآدمي
لا يتأتى بقاؤه بدون الصيف الذي به يكمل قوته وكالداعي
الجالب للفاعل على الفعل كالجوع الجالب للآكل على الاكل
وكزوال المانع من كون العلة علة بالفعل كالغسال القصار
لا يتم فعلهما الا بزوال الغيم المانع من شروق الشمس اذا عرفت
هذا فنقول العلة الجامعة لتلك الشرايط المعتبرة في كونها
علة بالفعل بالعلة التامة فالعلة التامة اذا وجدت وجب
المعلول والا وجب عدمه قال وعدم المعلول يتعلق
بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان
ذاتها موجودا على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا اقول
كان وجود المعلول يتعلق بوجود العلة التامة فكذلك

عدمه بعدمها لا فرق بين ان يكون ذات العلة موجودة
لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا في تعلق عدم المعلول
بعدمها على تلك الحالة قال ـــــ واذا لم يكن شئ يعوق
من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه لذاته ليس علة
بل يتوقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت
كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول
وان لم يوجد وجد عدمه اقول ـــــ العلة ان كانت علة
بذاتها لم يتوقف وجود المعلول على امر غير ذاتها وان لم يكن
علة بذاتها يتوقف على الحالة المذكورة فان وجدت وجب
وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه اما الاول فلان
العلة التامة اذا كانت موجودة فان لم يجب وجود المعلول
مع وجود العلة التامة جاز ان يوجد المعلول وجاز ان لا يوجد
فان توقف الوجود على امر ما بعد ذلك لم يكن الحاصل
قبل علة تامة وقد فرضت كذلك هذا خلف وان لم يتوقف
كان حصول المعلول واتفاقا محض الاتفاق لا بالعلة هذا خلف
فثبت ان العلة التامة اذا وجدت يجب ترتب المعلول
عليها واما الثاني فلان المعلول لو وجد مع عدم
العلة التامة لم يكن معلولا بل واجب الوجود بذاته وان
وجد بغيره فذلك الغير ان كان هذه العلة كانت العلة
التامة مع وجوده وقد فرضناها غير موجودة هذا خلف وان
كان غيرها كان له علتان تامتان فان وجدت احداهما
وجب المعلول والا وجب عدمه او نقول العلة التامة اذا وجدت
وجب المعلول لما بينا وان لم يوجد وجب عدمه فعلى كل حال

المعلول واجب الوجود مع وجود العلة وواجب العدم مع
عدمها قال ـــــ وايهما فرض ابدا كان ما بازايه ابدا او
وقتا ما كان وقتا ما اقول ـــــ لما ثبت ان المعلول
واجب الوجود مع وجود العلة التامة وواجب العدم مع عدمها
فان كانت العلة التامة دائمة الوجود كان المعلول كذلك
وان كانت دائمة العدم كان المعلول كذلك وان كانت
موقتة من طرف الوجود او العدم كان المعلول كذلك
وبالجملة المعلول تابع للعلة في التابيد والتاقيت قال
واذا جاز ان يكون متشابهة الحال في كل شئ وله معلول
لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب
ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى اقول
اذا ثبت ان المعلول واجب الوجود مع وجود العلة التامة فلو
جاز وجود شئ لا يتوقف تاثيره في وجود المعلول على امر سواه
كان علة بذاته او يتوسط انضمام ضميمة اليه وكانت تلك الضميمة
حاصلة معه دايما جاز كون المعلول معه دايما فان لم يسم المعلول
الازلي مفعولا لاجل انه لم يسبقه عدم فلا مضايقة في ذلك
فان المضايقة في امور لغوية لا يليق باهل الحكمة بعد ظهور
المعنى المسئلة السابعة في الابداع والتكوين قال
تنبيه الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق
به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم
زماني فلم يستغن عن متوسط فالابداع اعلى رتبة من التكوين
والاحداث اقول ـــــ ايجاد الشئ اما ان يكون بلا واسطة
بين الموجد والموجد او يكون بينهما واسطة اما مادة او مدة او

آلة والاول هو الابداع والثاني هو التكوين والاحداث اذا
عرفت الفرق بين الابداع والتكوين فنقول الابداع اعلى رتبة
واعظم درجة من التكوين لان الموجد المستقل بالايجاد
اعظم رتبة في كونه موجدا من الموجد الذي لا يستقل بذلك بل
يحتاج الى متوسط واذا كان المعلول حادثا والعلة قديمة توقف
تاثيرها فيه على واسطة لما تقدم فاذن نسبة الابداع الى الحق واجب
الوجود اولى واحسن من نسبة التكوين اليه وهذا اقتباس خطابي
المسئلة الثامنة في ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر
الا لمرجح وانه لا يوجد ما لم يجب وجوده قال تنبيه
واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول
ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وسبب وان كان
قد يمكن في العقل ان يذهل عن هذا التعيين ويفزع الى اضرب
من البيان اقول ادعى الشيخ ان افتقار ترجح احد طرفي
الممكن على الاخر الى مرجح شيء ضروري وليس من ايتروح
الى البرهان فانه ذاهل عن كونه بينا والذي يظهر هذا ان
افتقار الممكن الى المرجح مركوز في فطرة كل احد حتى الاطفال
فانه اذا كان شيء موضوع بين يدي طفل ثم غاب عنه او
ذهل فاذا رجع اليه فعدمه فانه يطلب لعدم ذلك الشيء سببا
حتى لو قيل له عدم بنفسه فانه لا يصدق واذا لم يكن عنده
شيء ثم وجده عنده طلب ايضا لذلك سببا فظهر ان افتقار
ترجح احد طرفي الممكن على الاخر ضروري بين بنفسه فلذلك
سماه الشيخ التنبيه قال وهذا الترجيح والتخصيص
عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم

يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجد لا مساعد عنه فيعود
الحال في سبب طلب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه
يجب عنه اقول اذا ظهر ان ترجح احد طرفي الممكن على
الاخر يفتقر الى مرجح فلا يوجد الممكن ما لم يصدر عن ذلك
المرجح لانه ان لم يترجح طرف على طرف لم يوجد من ذلك المرجح
ترجيح وان ترجح وقد وجب هذا الترجيح فهو المطلوب وان
ترجح بعد ولم يجب بعد بل هو ممكن ان لا يوجد وممكن ان
يوجد فانه لا وجه للامتناع فترجح احد طرفيه على الاخر ان توقف
على مرجح لم يكن الاول تام المرجح وقد فرضناه تام المرجح هذا
خلف وايضا اذا وجد ذلك المرجح الاخر وقد وجد الممكن فاما
ان يوجد وقد وجب او يوجد وهو بعد ممكن والاول
هو المطلوب والثاني يعود الكلام الاول فيه والجذع
استيناف الكلام وان لم يتوقف فقد ترجح احد طرفي الممكن
على الاخر من غير مرجح هذا خلف فثبت ان الممكن لا يصدر
عن المؤثر الا وقد وجب صدوره عنه وانه ما دام ممكن
الصدور عنه لا يصدر عنه وهو المطلوب ولما لم يكن هذا
المطلوب بينا بل مفتقرا الى البيان سماه بالاشارة
المسئلة التاسعة في ان الواحد المطلق لا يصدر
عنه الا واحد قال تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث
يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب
واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثين مختلفي المفهوم
مختلفي الحقيقة اقول لا شك ان مفهوم كون
الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب

ولذلك يمكن تصور احدهما مع الذهول عن الآخر فلو كان الواجب
عنه او به كان ذلك الواحد صادقا عليه الحيثيتان المختلفتان بالمفهوم
والحقيقة قال ——— فاما ان يكون من مفهوماته او من لوازمه او
بالتفريق فان فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين
من مفهومات العلة مختلفين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق
وكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة
اقول ——— لما ثبت تغاير الحيثيتين المذكورتين لزم من ذلك
ان لا يكون البسيط علة لامرين على ما ذكرنا فهو مركب لان تلك الحيثيتين
اما ان يكونا متقومتين لها واما ان يكونا خارجين عنها لازمتين لها
واما ان يكون احدهما مقومة والاخرى لازمة خارجة وهو المعنى
من قوله او بالتفريق والثاني باطل فتعين الاول او الثالث فيلزم
التركيب وانما قلنا ان الثاني باطل لان تينك الحيثيتين اذا كانتا لازمتين
كانت العلة علة لهما ويعود الكلام جذعا وهو ان كونها بحيث يجب
عنها الحيثية الاولى غير كونها بحيث يجب عنها الحيثية الثانية فالحيثيتان
ان كانتا متقومتين او كانت احدهما متقومة لزم التركيب وان كانتا
لازمتين عاد الكلام فاما ان يتسلسل ويلزم من كون الشيء علة لامرين
كونه علة لامور لا نهاية لها وهو معلوم البطلان واما ان ينتهي الى
حيثية مقومة ويلزم منه التركيب فظهر ان كل ما يكون علة لامرين ليس
احدهما بتوسط الآخر فهو مركب منقسم وينعكس كل ما لا يكون مركبا
منقسما لا يكون علة لامرين شانهما ما ذكرنا وهو المطلوب واما
قوله فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية
واما لانه موجود واما بالتفريق معناه انه ينتهي الى حيثيتين مختلفتين
متقومتين اما للماهية فيكون مركبة الحقيقة اي الماهية واما لانه موجود

[illegible]

اي متقومتين للوجود فيلزم تركيب الحقيقة والماهية ايضا لان الماهية
ان كانت نفس الوجود كانت مركبة وان كانت غيره كانت مركبة ايضا
لان المركب لا يكون عارضا للبسيط لما تقدم وقوله واما بالتفريق
معناه يكون احدهما متقومة للماهية والاخرى للوجود فيلزم من كون الشيء علة
لامرين لا بتوسط احدهما الآخر كونه مركب الحقيقة فان قلت
لم لا يجوز ان يكون احدهما لازمة للماهية والاخرى للوجود قلت
هذا جائز لكن لا فيما يكون ماهيته انه موجود وحينئذ لا يكون الشيء الواحد
علة لامرين بل يكون لكل علة معلول واحد ولا كلام فيه فان قلت
هذا يقتضي ان لا يلزم للبسيط لازمان لا سلبيان ولا وجوديان ولا احدهما
سلبي والآخر وجودي قلت لا نسلم فان كون الشيء مسلوبا عنه غيره امر
سلبي والامور السلبية لا يكون معلولة بخلاف كون الشيء علة فانه امر
ثبوتي فاذا كان خارجا لازما عن العلة كان معلولا لها وتسلسل الامر
الى غير النهاية فان قلت ——— هذا يقتضي ان لا يكون البسيط علة ولا
لواحد فان كونه علة لكذى مفهوم مغاير لمفهوم ذاته فانا قد نتصور
الذات البسيطة ونشك في كونها علة لكذى فهذا المفهوم ان كان
مقوما له كان مركبا لا بسيطا وان كان لازما عاد الكلام جذعا ولا يتسلسل
بل ينتهي الى حيثية مقومة ولزم التركيب فالحاصل ان هذا التسلسل لم يلزم
من تعدد المعلول بل من مغايرة الحيثية للذات وكون تلك الحيثية معلولة
الذات بتقدير كونها غير متقومة فلم يختلف الحال بكونه علة لواحد او اكثر
فاذن لا بد من التزام هذا التسلسل او كون الحيثية المذكورة غير معلولة وعلى
التقديرين يبطل الدليل قلت ——— هذا انما يجب ان تامل المسئلة
في مذاهب الناس في امكان العالم وحدوثه قال ——— اوهام وتنبيهات
قال قوم ان هذا المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا

بذكرت ما قبل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبا ونلوت
قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوى في حظيرة الامكان اقول اما
اقول اختلف الناس في تعدد واجب الوجود فمنهم من يقول بتعدده
وهم فرق الفرقة الاولى من قال ان العالم واجب الوجود لذاته على ما
هو عليه من الشكل والهيئة وهذا باطل لما قدمنا ان شرط واجب الوجود
ان لا ينقسم والعالم منقسم اما بكليته فظاهر الى الفلكيات والعنصريات
وانقسام كل واحد منها الى اجزاء اخر يطول الكلام فيه واما باجزايه فلان
الجسم مركب من الهيولى والصورة كما تقدم ولانه مركب من الاجزاء المقداريه
كما تقدم واذا ثبت ان العالم بكليته وبجزئيه منقسم وكل منقسم ممكن فالعالم
ممكن لا واجب واليه الاشارة بقوله تعالى لا احب الآفلين اي الا فل
لا يكون واجب الوجود لذاته ولا شك ان الهاوي في حظيرة الامكان
آفل ولا يكون واجبا وكذلك ساير شرايط واجب الوجود من كونه
واحدا لا يتصف بالمتغيرات وكون وجوده نفس ماهيته وغير ذلك
ولا يوجد شي من ذلك في العالم المحسوس قال وقال آخرون هذا
الموجود والمحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير
معلولين لكن صفته معلوله وهولا قد جعلوا في الوجود واجبين واستجيز
باستحالة ذلك اقول الفرقه الثانيه من قال ان العالم ذوات
وصفات اما الذوات فهي الاجسام فانها واجبة لذواتها واما
الصفات فهي الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون وغير
ذلك فكلها ممكنة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهيولى وهي واجبة
وبطلان ما ذكروه سبق مع قلناه آنفا وهولاء قد جعلوا في الوجود اكثر
من واحد واحد اما من قال الذوات هي الاجسام فلان الاجسام
متكثرة واما من قال الذوات هي الهيولى فلانها ايضا متعددة

بتعدد الاجسام وما يقتضي بطلان تعدد واجب الوجود يقتضي بطلان
وجوب وجود هذه الاشيا كلها قال ومنهم من جعل وجوب
الوجود لضدين او لعده اشياء وجعل غير ذلك وهولاء في حكم الذين
من قبلهم اقول الفرقه الثالثة من زعم ان واجب الوجود ضدان
احدهما خير والآخر شر ومنهم من زعم ان واجب الوجود خمسة البارى
والنفس والهيولى والدهر والخلاء وما سبق من الادلة يبطل هذين
القولين قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا
فقال فريق منهم لم يزل ولا وجود شي عنه ثم ابتدا واراد وجود شي عنه
ولولا هذا الكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا
نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون
ما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال
وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان
يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا
نهاية له فيكون موقوفه على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل
وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد ما لا نهاية له
اقول ما سبق من الاقوال اقوال القائلين بتعدد واجب
الوجود واما القايلون بوجود واجب الوجود فمنهم ايضا فرق الفرقه
الاولى القايلون بحدوث العالم وهم المتكلمون قالوا انه تعالى
لم يكن في الازل فاعلا للعالم موجدا له ثم انه اوجد العالم واستدلوا
على ذلك بوجوه ذكر الشيخ منها ثلثة منها الاول انه لو كان العالم
قديما لكانت جملة الامور الحادثة من الاصناف المختلفة من الحركات
وما يتبعها التي لا نهاية لها موجودة بالفعل في الماضي من الزمان لان
كل واحد بالفعل في الماضي فالكل وجد فيه لان كل جملة وجد كل
منها وجد هو

من ذلك صح

واحد منها في زمان فانها يكون موجودة في ذلك الزمان فعلم ان
تلك الآحاد يكون موجودة في الماضي فيكون الوجود حاصلا لما
لا نهاية له وهو محال لان كل ما يحصره الوجود فهو متناه فان قلت
ان اجزاء تلك الجملة ليست موجودة حاضرة معا قلت ولكنها
في حكم الموجود الحاضر معا لان الماضي من الزمان يجمع الكل الوجه
الثاني انه لو كان الحوادث لا نهاية لها ولا اول كان كل حادث
موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له وانقضاء ما لا نهاية له محال والموقوف
على المحال محال فكل حادث منها محال هذا خلف ولانه لا يصل
اليه ما قبل الا اذا قطع تلك الامور التي لا نهاية لها وقطع ما لا نهاية
له محال فامتنع ان يصل اليه ما قبله فامتنع حدوثه الوجه الثالث
انه لو كانت تلك الحوادث غير متناهية لامتنع حدوث حادث
لان كل حادث متجدد يزداد به عدد تلك الحوادث وما لا
نهاية له لا تقبل الزيادة لان كل ما يقبل الزيادة فهو متناه قال
ومنهم من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم
من قال لم يكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده
بحين وشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم وهولاء ه
اقول اختلف المتكلمون في اختصاص وجود العالم بوقت
معين فمنهم من قال كان اختصاصه به لامر وهم فريقان الاولى
من يقول انه كان قبل ذلك الوقت ممتنع الوجود وفي ذلك
الوقت ممكن الوجود فتخصص به لذلك والثانية من يقول انه كان
قبل ذلك الوقت ممكن الوجود لكن كان وجوده في ذلك الوقت
اصلح فتخصص به لذلك ومنهم من يقول لم يكن تخصيصه بذلك لامر بل
الفاعل المختار اوجده في ذلك الوقت فان القادر قد يرجح احد

مقدوريه على الآخر لا لمرجح فان الهارب من سبع قد يرجح احد الطريقين
على الآخر وكذلك الاكل يتناول احد الرغيفين المتساويين لا لمرجح
وهذا معنى قوله ولا يسأل عن لم كما قال تعالى لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون قال وبازاء هولاء قوم من القائلين بوحدانية
الاول ويقولون ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع
صفاته واحواله الاولية له وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى
به فيها ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها ولا
يجوز ان يسنح له ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح حالها او كذلك لا
يجوز ان يسنح طبع او غير ذلك بلا تجدد حال كيف يسنح ارادة بحال
حدوث وحال ما تجدد لحال ما يمهد له التجدد فيتجدد اقول
ان قوما من القائلين بوحدة واجب الوجود يقابلون هولاء وهم
المتكلمون ويخالفونهم في حدوث العالم ويقولون ان واجب الوجود
في ذاته وفي جميع صفاته الاولية واحترزوا بذلك عن الصفات
التي ليست باولية بل تحدث بتوسط صفات اخرى فانا بينا ان
الصفة قد يكون لازمة للذات بتوسط صفة اخرى وقد يكون عارضة
بتوسط امور خارجة كالاضافات العارضة بتوسط المضافات
فان واجب الوجود قبل كل حادث ثم يكون معه وبعده اذا عدم
اذا عرفت هذا فنقول لو كان العالم حادثا لكان له قبله عدما محضا
ونفيا صرفا وما كان كذلك لا يكون فيه حال بخلاف حال حتى
يقال في هذه الحال الاولى ان لا يوجد وفي تلك الاولى به ان يوجد
ولا بان يقال في هذه الحال ممتنع الوجود وفي تلك ممكن الوجود ولا
بان يقال في هذه الاصلح له ان يوجد وفي تلك ان لا يوجد هذا بالنسبة
الى العالم واما بالنسبة الى واجب الوجود فالامر فيه اظهر فلا يمكن ان

يقال ان في هذه الحال لم يكن قادرا وفي تلك الحال كان او يقال
الاولى في هذه الحال ان لا يوجد وفي تلك ان يوجد وبهذا خرج
الجواب عن قول من قال العالم قبل وجوده ممتنع الوجود ووقت
وجوده ممكن الوجود وعن قول قال انه قبل وجوده كان الاصلح
له ان لا يوجد ووقت وجوده الاصلح انه ان يوجد ولزم من هذا ان
لا يتجدد لواجب الوجود ارادة جازمة لايجاد العالم لان الارادة
الجازمة ان كانت لداع ولم يتجدد او لا لداع فيكون جزافا وذلك لا
يليق بالحكمة وكذلك القول في الطبيعة وغيرها فان الطبيعة لا
يمكن ان يقتضي وجود شيء في حال دون حال فلا يتجدد فيها واذا كان
حال ما يتجدد من الوجود ويمهد من الحصول كحال ما قبل ذلك
حيث كاد يتجدد لم يتحقق ما يوجد العالم والحاصل من هذا انه لو
لم يكن العالم قديما لم يكن حادثا لان العدم المحض والنفي الصرف لا يتميز
فيه حال عن حال ولا يتخصص بشيء دون شيء فلو وجد بعد ذلك
فالموجد له اما ان يكون فاعلا بالارادة والاختيار او لا والاول باطل
لا رادة لا يتجدد الا لداع ولا يتجدد الداعي الا لتجدد امر واذ لا يتجدد فلا
داعي فلا ايجاد بالاختيار والثاني باطل لان الموجد بلا اختيار سواء
كانت طبيعة او غير طبيعة لا يوجد في حال دون حال الا لتجدد
امر ما يأتي فثبت ان العالم لو لم يكن قديما لم يكن حادثا فلزم ان لا
يوجد العالم هذا خلف قال ـــ واذا لم يكن تجدد كانت حال
ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد
لامر يتيسر او لامر زال مثلا لحين من الفعل وقتا ما يتيسر او معين
او غير ذلك مما عداه كفتح كان يكون له لو كان قد زال او عايق او
غير ذلك كان قد زال اقول ـــ هذا تاكيد لما سبق من ان العدم

المحض لا يتميز فيه حال دون حال فلا يمكن ان يقال تجدد امر ما لا
وجودي ولا عدمي اما الوجودي فكما يقال لم يكن الفعل في
حال حسنا ثم صار حسنا او لم يكن معينا او شرط او غير ذلك ثم تيسر ذلك
المعين او ذلك الشرط او تلك الآلة او غير ذلك واما العدمي
فكما يقال كان قبل مانع او عايق او قبح فعل او غير ذلك عدم فاذا لم
يكن شيء من ذلك كانت الحال حالا واحدة مستمرة توجب ان لا يستمر
العدم وان لا يوجد العالم البتة قال ـــ قالوا فان كان الداعي
الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول
مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف قد يكشف لذي
الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب
السبق من حال اقول ـــ هذا جواب عما يستدل به على حدوث
العالم وقد سبقت الاشارة اليه وهو ان يقال علة الحاجة
الى المؤثر هو الحدوث فيكون المؤثر في الممكن انما يؤثر و يوجد اذا
كان مسبوقا بالعدم لانه لو لم يكن مسبوقا بالعدم لم يفتقر الى المؤثر
والموجد واجاب عنه من وجهين احدهما انا بينا قبل ان علة
الحاجة الى المؤثر هو الامكان دون الحدوث فيكون هذا الاستدلال
قريبا ضعفه الثاني ان العالم لو وجد قبل ان وجد بالف
سنة او اقل او اكثر لم يصر هذا القدر من التقدم غير مسبوق
العدم فلزم ان لا يتخصص وجود العالم لاجل هذه العلة بوقت
دون وقت وذلك يبطل كون ما ذكروه علة للحدوث قال ـــ
واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره
فليس بناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه اقول ـــ
هذا جواب عما يقال شرط كون الشيء واجب الوجود بغيره ان يكون

مسبوق العدم لانه لو كان دائم الوجود لاستغنى عن المؤثر لان المؤثر
اما ان يؤثر في الوجود الحاصل وتحصيل الحاصل محال واما
ان يؤثر في الوجود اللاحق والوجود اللاحق يكون مسبوق العدم
لا محالة فيكون المعلول انما يجب بغيره اذا كان مسبوق العدم غير دائم
الوجود وجوابه انا بينا من قبل ان كون الشيء واجب الوجود
بغيره اعم من كونه واجب الوجود بغيره دائما او وقتا ما والعام لا ينافي
الخاص قال ــــ واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد
وقتا فهو توهم خطا فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل
والا لصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يوجد في الوجود
لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل
كما يحمل على كل واحد قالوا ولم نزل غير المتناهي من الاحوال التي
يذكرونها معدوما للاشياء بعد شيء اقول ــــ هذا جواب عن
الوجه الاول الذي تمسك به المتكلمون وهو انه لو كان العالم
قديما لكانت امور غير متناهية جملة موجودة لكون كل واحد منها
موجودا فيقال لا يلزم من كون كل واحد موجودا كون الكل جملة
موجودا فانه ليس كل حكم صح على كل واحد من كل يصح على ذلك
الكل فانه يصح الحكم على كل واحد من غير المتناهي يمكن ان يدخل
في الوجود ولا يصح ذلك على الكل بانه يمكن ان يدخل في الوجود
وهذا فان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويمكن دخول كل واحد
منها في الوجود دون الكل وهو مثل ما نحن فيه ظاهر فان العالم
وان قلنا انه حادث فلا شك في ان كل واحد من الحركات الفلكية
من اول وجود العالم كانت موجودة في وقت ما ونحن نعلم بالضرورة
ان وقتا ما من الاوقات لم تجتمع جملة تلك الحركات في الوجود بل

لم يوجد منها في كل وقت الا حركة فكان ما قبلها وما بعدها معدوما
فبطل ما قالوه واما كون الماضي يجمع الكل فهو اعتبار لا يحقق
كما ذكرناه في المثال قال ــــ وغير المتناهي المعدوم قد يكون
فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اقول
هذا جواب عن الوجه الثالث وهو انه لا يزال يزداد تلك الامور وغير
المتناهي لا يقبل الزيادة والنقصان فيقال لم قلتم ان غير المتناهي
لا يقبل الزيادة والنقصان فان غير المتناهي لما لم يكن له وجود لا
يلزم من اعتبار زيادة او نقصان فيه كونه غير متناه فان الاعداد التي
لا نهاية لها من الواحد اكثر من الاعداد التي لا نهاية لها من الاثنين وهي
اكثر من التي من الثلاث وهكذا ولا يقدح ذلك في كونها غير متناهية
قال ــــ واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية
له او احتياج شيء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب
فان معنى قولنا كذا توقف على كذا هو ان الشيئين وصفا
معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول
وكذلك الاحتياج لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح
ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية او محتاج الى ان يقطع ما
لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير
اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل
واحد واحدا اقول ــــ هذا جواب الوجه الثاني وهو انه لو كا
تلك الامور غير متناهية لتوقف كل واحد منها على انقضاء ما لا
نهاية له او يحتاج الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فيقال بان ذلك ممنوع
فان معنى قولنا توقف هذا على ذلك انهما اذا كانا معدومين يصح
وقت عدمهما انه لم يكن وجود هذا الا بعد وجود ذلك ومثل هذا

لا يتحقق فيما نحن فيه فانه لم يكن ان يكون وقت من الاوقات
يصح ان يقال فيه توقف وجود هذا على انقضاء ما لا نهاية له
فان اي وقت فرض وجد بينه وبين هذا امور متناهية فلم يصح
في وقت من اوقات هذا ان يقال وجوده يتوقف على ما لا نهاية
له بل ابدا يتوقف على ما هاهنا متناه وكذا القول في الاحتياج فان معنى
قولنا هذا يحتاج الى ذلك انه لا يمكن ان يوجد الا بعد وجود ذلك
عند عدمها ولا وقت من اوقات عدم هذا يصح ان يقال فيه ان
هذا يحتاج الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل في كل وقت انما يحتاج
ان ينقطع اليه ما له نهاية وهذا على قولكم الوهم فان الكل وكل واحد
عندكم شيء واحد وانما ينقطع الى الكل واحد واحد فينقطع الى كل واحد
امر متناهيا قال ـــ فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد
الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان تحصى
عددها وذلك محال وهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن
فكيف ان يكون مقدمة في ابطال نفسه اذ ان بغير لفظها بغير الا
بغير المعنى اقول ـــ لما بين ان على ما ذكر من تفسير التوقف
لا يلزم المحال قال ان عنيتم بالتوقف امرا وراء ما ذكرنا من تفسير
التوقف وهو انه لم يوجد هذا الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في
وقت وتلك الموجودات لا نهاية لها فهذا غير المتنازع فيه فلا يمكن
ان يجعل مقدمة في ابطال نفسه فان النزاع انما وقع في ان هذا
ممكن او غير ممكن قال ـــ قالوا فيجب من اعتبار ما بيناه عليه ان
يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات
والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا
الا ما يلزم اختلافات يلزم بينها فيتبعها التغير اقول ـــ الا انا

عنادله الخصم رجع الى الاول فقال واجب الوجود يجب ان يكون
نسبته الى الاشياء الكائنة عنه والاوقات الكائنة فيها كونا اوليا وما
يلزم ذلك لزوما ذاتيا نسبة واحدة نعم قد يلزم من الاشياء الكائنة عنه
لا كونا اوليا اختلافات يتبعها تغيرات كالاختلافات الحاصلة
من الاوضاع الفلكية والامور العنصرية فيتبع تلك الاختلافات
تغيرات قال ـــ فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك
دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا وهذا ظاهر لا
يحتاج الى شرح النمط السادس في الغايات ومبادئها وفي
الترتيب اقول ـــ غاية الشيء ما ينتهي اليه حركته ومبدا الشيء
ما منه الشيء كان علة فاعلية او قابلية وفيه مسائل المسئلة الاولى
في ان الفعل الارادي مستكمل وهذه كالتكملة لمسئلة حدوث
العالم وقدمه فانه استدل على قدمه بان الموجد الواجب الوجود
يجب كونه متساوي النسبة الى الاشياء الكائنة عنه والى اوقات الكون
وانما يتم ذلك ان لو لم يكن الموجود فاعلا بالقصد والارادة فاراد
ان ينفي ذلك ليتم الاستدلال وايضا هي كالمقدمة للمسئلة الآتية
بعدها وهي ان حركات الافلاك شوقية تشبهية وانما يتم ذلك
اذا لم يكن تلك الحركات للعناية بالسافلات فاراد ان يبين ان
العالي يكون بذلك مستكملا بالخسيس لينفي ذلك وفي هذه المسئلة
فصول الاول ـــ في تعريف الغني قال ـــ تنبيه اتعرف
ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في
امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية
لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمثلة من
ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما بعلم او

عالمية و قدير او قادر به فهو مفتقر محتاج الى كسب اقول
انواع الاسامى بحسب الغنى بلمة غنى مطلق وفقير مطلق وغنى
غير مطلق فالغنى المطلق هو الذى لا يكون متوقف الوجود
على الخارج عنه لا فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية التى لا يكون لها اضافة
ما كالشكل واللون والحسن ولا فى صفاته الحقيقية التى لها اضافة
ما كالعلم والقدرة والعالمية والقادرية فانها صفات لها اضافة
الى المعلوم والمقدور فهذا هو الغنى المطلق التام واما الفقير
المطلق فهو الذى يكون متوقف الوجود على الخارج فى جميع ذلك
والغنى الغير المطلق هو الذى يكون متوقف الوجود على الخارج عنه
فى بعض هذه الامور دون بعض وانما لم يذكر الصفات الاضافية المحضة
لانها متوقفة الوجود على الخارج عنه فان المبدا لا يكون مبدا الا الذى
مبدا فالاضافيان معا وهما متاخران عن المضافين لان الاضافة
بين الشيئين متاخرة عنهما الفصل الثانى فى انه تعالى لم
يخلق العالم لان الاحسان اولى به من تركه كما زعم بعض الناس
قال تنبيه اعلم ان الشئ الذى انما يحسن به ان عنه شئ آخر
ويكون ذلك الشئ اليق واولى من ان لا يكون فانه اذا لم يكن
عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما
هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما مفتقر فيه الى كسب
اقول الذى يفعل فعلا لاجل ان ذلك الفعل احسن به
واجمل او اليق واولى فهو بذلك الفعل مستكمل كمالا لم يكن لولا
ذلك الفعل وذلك الفعل غيره فيكون مستكملا لغيره والمستكمل
بالغير ناقص بالذات مفتقر الى اكتساب ذلك الكمال فلا يكون غنيا
مطلقا فان قلت الفعل منه لا من غيره فلا يكون مستكملا بغيره

مفتقرا اليه قلت فعل الشئ خارج عنه مفارق غير لازم فكان
فى ذاته غير كامل بخلاف الصفات اللازمة للذات فانها مقتضيها
الذات فالذات لاقتضائها تلك الصفة كاملة فى نفسها بخلاف الصفة
المفارقة وانما قال لا يكون ما هو احسن واولى به مطلقا وايضا
لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا لان الشئ قد يكون احسن
واولى من ان لا يكون مطلقا كاللذة المبراة عن الالم فانها احسن
من ان لا يكون مطلقا فانها اذا لم يكن سواء لم يكن لذة او كانت
الا انها مشوبة بالالم فان اللذة المبراة عن الالم اولى واحسن
من ذلك وقد يكون احسن واولى مضافا الى احوال بعض ما لا يكون
دون بعض فان هذه اللذة اذا لم يكن فان لم يكن لذة كانت هذه
اللذة احسن من ان يكون ولا يكون على هذا الوجه وان كانت
لذة غير مشوبة فلا يكون هذه اللذة احسن من ان لا يكون ويكون
لا يكون على هذا الوجه فظهر ان الشئ قد يكون احسن من ان لا
يكون مطلقا وقد يكون احسن من ان لا يكون مضافا فلا يكون ما
هو احسن واولى من الوجهين فيفتقر الى اكتساب الكمال من احد
الوجهين الفصل الثالث فى ان الحق لا يفعل شيئا لاجل
شئ ولا يفعل العالى شيئا لاجل السافل قال تنبيه
فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان يفعل شيئا
لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله بالجميل وان ذلك
من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاولى الحق
يفعل شيئا لاجل شئ وان لفعله لمه اقول لما تبين ان الذى
يفعل شيئا لاجل انه احسن به واليق يكون مستكملا بذلك الفعل
ناقصا بالذات صرح بالمقصود من ذلك وهو ان العالى لا يفعل شيئا

لما يجته لان ذلك الشئ واحسن به او ليكون فاعلا للجميل او تاركا
للقبيح فيستحق المدح او لا يستحق الذم والا كان ناقصا بالذات
مستكملا بالغير وان واجب الوجود يجب ان لا يفعل لاجل
شئ فيكون فعله لغرض والفاعل لغرض انما يفعل لذلك
الغرض اذا كان ذلك اولى به واحسن من ان لا يكون فان
قلت قد لا يكون احسن به واولى من ان لا يكون بالنسبة
اليه بل بالنسبة الى الغير قلت كونه احسن به عاد الكلام وان
لم يكن غرضا فلم يكن الفعل لاجله وما ذكره رد على من يقول ان
الله تعالى يفعل ما يفعل لاجل العباد الفصل الرابع
في تفسير الملك قال تذنيب اتعرف ما الملك الملك الحق
هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شئ في شئ وله ذات
كل شئ لان منه او مما هو منه فذاته وكل شئ غيره فهو له
مملوك وليس له الى شئ فقر اقول سمى هذا الفصل
تذنيبا لانه من فروع ما تقدم فالملك الحق هو الغني وهو الذي
يستغني عن كل ما عداه ويفتقر اليه كل ما عداه في ذاته وصفاته
اما بواسطة او بغير واسطة فيكون كل ما عداه مملوكا له يملك
كل شئ ولا يملكه شئ وذلك هو الواجب الوجود تعالى
وهو مركب من امر سلبي وهو سلب الافتقار الى غيره
وامر اضافي وهو افتقار الغير اليه الفصل الخامس
في تفسير الجود قال تنبيه اتعرف ما الجود افادة ما ينبغي
لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل
من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد اقول
يشترط في الجود امران احدهما افادة ما ينبغي ان يفاد

يعني الخارج

والثاني ان يكون تلك الافادة لا لعوض اما الاول
فلان افادة ما لا ينبغي لا يكون جودا كمن يهب السكين
ليقتل به من لا يجوز قتله واما الثاني فلان افادة ما
ينبغي لعوض معاملة واعتياض كمن يهب درهما الفقير
ليثني عليه او ليثاب فهو بذلك معامل مستعيض وليس
بجواد قال وليس العوض كله عينا بل وغيره
حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان
يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف
او ليحمد او ليحسن به ما يفعل مستعيض غير جواد فالجواد
الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب
قصدي لشئ يعود اليه اقول لما بين ان الجود هو
افادة ما ينبغي لا لعوض بين ان كل مطلب يحصل بالافادة
عوض سواء كان مالا او ثناء او خلاصا من ذم او كونه على الاحسن
او على ما ينبغي وكل ذلك عوض فمن جاد لاجل هذه الامور
فهو بذلك الجود مستعيض فالجود بالحقيقة من يفيض منه
الفوائد لا لشوق الى شئ وطلب يقصد به شيئا يعود اليه
قال واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او
لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص اقول
لما بين ان العوض كل مطلوب يحصل بالافادة سواء
كان تحصيلا على المطلوب او تخلصا من مهروب اراد ان
يبين ان من يفعل لئلا يقبح منه ترك الفعل او لا يحسن به
ذلك فهو بالفعل متخلص عن القبيح وما لا يحسن فيكون مستعيضا
بالفعل والافادة لا جوادا فان قلت لو لم يعتبر في

الجود قصد الافادة لكان الحائط اذا سقط وظهر تحته كنز
لانسان ان يكون ذلك الحائط جوادا ولكانت افادة النار
الضوء المحتاج اليه جودا قلت لعله يعتبر في كون الافادة
جودا احاطة المفيد بما يفيده وان لم يعتبر قصده الافادة وعلى
هذا لا يجعل ما ذكرنا رسما للجود بل شرطا له فان قلت
لو افاد انسان غيره شيئا لا لعوض لكنه لم يقصد افادته لا يعد
تلك الافادة جودا قلت المباحث الحقيقية لا ينظر فيها
الى الاستعمالات العرفية الفصل السادس في الفاعل
لغرض الغير فاعل لغرض نفسه قال اشارة والعالى
لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه
مجرى الغرض فان ما هو غرض يتقدم عند الاختيار عن
نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح
ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل
ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد
والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له في السافل اقول
هذا رد على من يقول انه تعالى لا يفعل لغرض نفسه بل لغرض
الغير فقال الغرض يتميز عند الاختيار من نقيضه والمختار
يرجحه على نقيضه بالاختيار ولا يكون ذلك اتفاقا بل يترجح
له على نقيضه ويجب ان يكون ذلك عند المختار اولى
واجب حتى انه لو لم يكن كذلك لم يكن غرضا للفاعل المختار
سواء كان في نفسه اولى واجب او لم يكن فعلم ان من يفعل
لغرض الغير يكون حصول ذلك الغرض الغير يكون حصول
ذلك الغرض للغير عوضا له فالجواد والملك الحق لا يفعل

لغرض اصلا لا لنفسه ولا لغيره والعالى لا يفعل لغرض السافل
شيئا والا لكان حصول غرض السافل غرضا له وكان فعله
لاجل السافل فكان مستكملا بالخسيس قال تتميم
كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة
اليه حتى يكون منفعلا او مستحقا للمدح مما خلى عن ذلك
ففعله اجل من الحركة والارادة اقول يلزم مما تقدم
قضية كلية وهي ان كل من يفعل حركة ارادية فله غرض
من الاغراض المذكورة وينعكس عكس النقيض ان ما لا
يفعل لغرض من الاغراض فليس فعله حركة ارادية فاذا ضممنا
اليه ان كل ما يفعل حركة فله غرض لزم منهما ان ما لا غرض
له من فعله فليس فعله حركة ولا اراديا الفصل السابع
في سوال يورد على ما قاله وجوابه قال وهم وتنبيه
اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه بشيء
لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك
الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه
وكل هذا ضد الغني اقول توجيه السوال ان يقال
الغني لا يفعل فعلا لغرض نفسه ولا لغرض غيره وانما يفعل
لكون ذلك الفعل خيرا وحسنا وواجب ان يفعل وجوابه
ان الاتيان بذلك الحسن اما ان يكون احسن او لا يكون فان كان
كان الفاعل مستكملا بذلك الفعل دافعا عن نفسه النقص
وان لم يكن الاتيان به احسن لم يكن الاتيان به لاجل حسنه فانه
لو كان الاتيان به لحسنه كان الاتيان به احسن لان ما يفعل لاجل
كون الشيء حسنا كان الاتيان به احسن هذا خلف

الفصل الثامن في تفسير عنايته الحق بالكائنات قال
اشارة لاحداث طلب مخلصا الان يقول ان مثل
النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللايق
يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا
فيضانه وذلك هو العنايه وهذه جملة ستهدى سبيل تفصيلها
اقول لما ثبت ان واجب الوجود لا يفعل شيا
لغرض اصلا احتاج الى تفسير عنايته بالكائنات فقال العنايه
هي فيضان النظام الكلي المعلوم في العلم السابق
الازلي على ترتيبه وتفصيله المعلومين في العلم الازلي معلوما
ذلك الفيضان وذلك لان واجب الوجود يعلم ان
الاحسن والاكمل في كل نوع ما هو وان اللايق بكل واحد
من الاوقات هو من تلك الانواع فينتظم من هذين
الامرين نظام كلي مرتب على احسن ترتيب واكمل تفصيل
فعلمه بهذا النظام الكلي وترتيبه مفصلا وفيضانه عنه معلوما
ذلك الفيضان هو العنايه وهذا آخر فصول المسئلة
الاولى وينتظم من هذه الفصول ادلة تدل على ان
واجب الوجود غير فاعل بالقصد والاختيار والارادة
الاولى انه غني تام بالاتفاق وكل ما يكون عنه شيء
احسن به من ان لا يكون عنه فهو فقير ليس بغني ينتج
من الشكل الثاني ان واجب الوجود ليس يكون شيء عنه
احسن من ان لا يكون وقد حصلنا على هذا في الفصلين الاولين
وكل ما يفعل بالقصد والارادة يكون كون ذلك الفعل عنه
اولى به واحسن من ان لا يكون لما عرفت في الفصل السادس

ينتج ان واجب الوجود ليس فاعلا بالقصد والارادة الثاني انه
ملك بالاتفاق والملك الحق هو الغني التام والغني
المطلق هو الذي لا يفعل شيا لغرض والفاعل بالاختيار
والارادة فاعل لغرض فواجب الوجود غير فاعل بالارادة
الثالث ان واجب الوجود جواد مطلق والجواد المطلق
لا يفعل لغرض والفاعل بالارادة يفعل لغرض فواجب
الوجود غير فاعل بالارادة والحاصل من هذا كله ان واجب
الوجود لو كان فاعلا بالارادة فاما ان يكون فعله لغرض
او لا يكون والثاني باطل لما بين في الفصل السادس والاول
باطل ايضا لان ذلك الغرض اما ان يكون هو ان الفاعليه
احسن به من التاركيه او المدح والثناء او التخلص من المذمة
وساير ما عد قبل من الاغراض او نفع الغير وكل ذلك
باطل لافضايه الى استكماله بذلك الغرض فان قلت
انه يفعله لا لغرض بل انما يفعله لان ذلك الفعل في نفسه
حسن قلت قد اجبنا عنه فان قلت اذا لم يكن يفعل
لغرض نفسه ولا لغرض الغير فما وجه العناية بالكائنات
المتفق عليها قلت معنى العنايه ما ذكرناه وانت اذا تاملت
عرفت ان الوجوه كلها خطابية المسئلة الثانيه
في اثبات العقول المفارقه ونعني بالعقل الموجود الذي
ليس بجسم ولا جسماني ولا متعلق بشيء من الاجسام تعلق
تدبير ولاثباتها طرق الاول الاستدلال بكون حركات
الافلاك شوقية تشبهية وفيها فصول الفصل
الاول قال تنبيه قد ثبت لك ان الحركات السماوية قد

يتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدا الارادة الكلية
المطلقة الاول يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت
مستكملة الجوهر بتفصيلها لم تصحبها تعرف وكانت ارادة مما يشبه
العناية المذكورة اقول قد تقدم من قبل ان مبدا الحركات
الفلكية صاحب ارادة كلية وصاحب ارادة جزئية فان ما هو
مبدا لها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة اي يكون جوهرا
مفارقا لا جسما ولا جسمانيا والجوهر العقلي ان كان كاملا
بذاته غير مستكمل بالفلك كان عقلا محضا وكانت ارادته
الكلية شبيهة بالعناية التي ذكرناها وان كان مستكملا بالفلك
كان نفسا وقد سبق ذلك كله قبل قال وانت تعلم
ان المراد الكلي ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع او على
اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور
الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل
ولا يجوز ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل
كمالاتها حاصرة حقيقته ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية اقول
لما ثبت ان مبدا الحركات الفلكية اما عقل محض واما نفس
اراد ان يبين ان محرك الفلك ليس عقلا محضا ودل على
ذلك ان المراد الكلي لا يكون متجددا ومنصرما سوا كان
التجدد والتصرم على انقطاع كالحركات المستقيمة التي ينتهي
الى سكون ثم يتبدئ حركة اخرى مضادة الاولى او على
اتصال كالحركات الدورية التي تتحرك على الاتصال ويتصل
كل متجدد بمنصرم بل يكون امرا واحدا كليا يمتنع الاحتمال
فيه للتغير والتجدد بل يكون ذلك المراد اما معدوما دائما او

محصلا موجودا دائما والامور العقلية التي لا سعي في كمالها لا يمكن
ان يقال فيها لم يكن شيء مما لها حاصل في الازل ثم حصل او
كان حاصلا دائما ثم انه مع ذلك مطلوب اما الاول فلافضائه
الى تغير كمالاتها واما الثاني فلان طلب الحاصل محال
فثبت ان المراد الكلي لا يكون مطلوب الحصول لكن المحرك
يطلب بحركته حصول امر ما فليس هو عقلا محضا يكون كمالاته
عقلية حقيقته لا جزئية ظنية ولا تخيلية فهو اذن نفس قال
وليس نسبة امثال ما ذكرنا الى الاجسام السماوية نسبة
نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه
حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث يتممه
ليطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين
واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة
كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر
اقول لما ثبت ان محرك الفلك ليس عقلا محضا بل
هو نفس اراد ان يبين ان نسبة نفس الفلكية الى الفلك ليست
نسبة نفوسنا الى ابداننا في ان يحصل من كل نفس وبدنها
حيوان واحد ودل على انه يحصل من نفس كل واحد منا وبدنه
حيوان واحد ان نفس كل واحد منا مرتبطة ببدنه ارتباطا
يتمم ذلك البدن ليطلب بذلك التتميم مبادي الكمالات اعني
الامور المكملة لها وهذا يقتضي ان يكون الحاصل من النفس
والبدن حيوانا واحدا لانه لو لم يكن كذلك لكانا جوهرين
متباينين لا ارتباط بينهما واما نفس الفلك فانها ليست كذلك
اعني ليست مرتبطة بالفلك ارتباطا يتمم الفلك طالبة بذلك

التمسر فمبادي الكمالات اعني الامور المكملة لها وهذا يقتضي ان يكون
الحاصل من النفس والبدن حيوانا واحدا الا انه لو لم يكن كذلك
لكانا جوهرين متباينين لا ارتباط بينهما واما نفس الفلك فانها
ليست كذلك اعني ليست مرتبطة بالفلك ارتباطا يتمم الفلك
طالبه بذلك التتمير مبادي الكمالات بل نفس الفلك صاحب
الارادة الجزئية او صاحب الارادة الكلية يتعلق به لينال
ضربا من الكمال وهذه اشارة الى ان نفس الفلك صاحب
ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية غير مطلقة بل على نحو من
التجرد كما سبق الاشارة اليه من ان اعتبار المسمى بمعنى لا يمنع الكلية
تتعلق بالفلك لينال ضربا من الكمال فالحاصل ان النفس الفلكية
تشبه العقل المحض من حيث انها مستكملة بالفلك وبه يفارق
العقل المحض واما السر الذي ذكره هو انه لما ثبت ان محرك
الفلك ليس صاحب ارادة جزئية كلية مطلقة بقي ان المحرك نفسا
واحدة اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية غير مطلقة
واما ان يكون المحرك نفسان احدهما صاحب ارادة جزئية والاخرى
صاحب ارادة كلية غير مطلقة فلما لم يذكر الثاني صريحا اومى اليه
بتسميته سرا والاشبه ان هذا البحث هو السر الذي ذكره في النمط
الثالث حيث قال ولا معين فرضي يقف عنده بل معين
كلي وتحت هذا سر الفصل الثالث في عرض النفس
المحركة للفلك من التحريك قال اشارة وتنبيه ولا يمكن
ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان
يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي ولا بد من ان يكون لمعشوق
ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما اشبههما اقول

[illegible]

لما ثبت ان محرك الفلك نفسه وقد سبق ان كل محرك فانما يحرك
لامر داع الى التحريك والمطلوب بالحركة الارادية اما حسي كاللذة
او وهمي كالغلبة او خير مظنون او خير حقيقي وطالب اللذة
الشهوة وطالب الغلبة الغضب وطالب الخير المظنون القوة
الظانة وطالب الخير الحقيقي العقل اذا عرفت هذا فنقول
لا يمكن ان يكون داعي النفس الى التحريك شهوانيا او غضبيا
لان الشهوة والغضب كل واحد منهما يدعو الى حال ملائمة
ويمتنع ان يكون للفلك حال غير ملائمة يتغير عنها الى حال
ملائمة فاستحال التغير عليه ولان داعي الشهوة والغضب
ينتهي اذا نال المطلوب وداعي نفس الفلك لا ينتهي البتة
فامتنع ان يكون داعي نفس الفلك الى تحريكه الشهوة او الغضب
بل يجب ان يكون ذلك الداعي هو الخير وهذا الداعي
يشبه دواعي عقولنا العملية الى حركاتنا وهو طالب الخير
وذلك المطلوب الذي هو الخير لا بد وان يكون مختارا
محبوبا ومشوقا لذلك الطالب ثم ان كان المطلوب مما
يمكن نيل ذاته او ما نيل حال ذاته فذاك وان لم يكن
نيل ذاته ولا نيل حال ذاته كان المطلوب ما يشبه
ذاته او ما يشبه حال ذاته قال ولو كان للاول
لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لنيل
الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر فلا ينال بكماله
الاعلى تعاقب بسببه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل
بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب اقول لم يمكن ان
يكون المطلوب نيل ذاته وحاله لان نيل ذاته وحاله

اما ان يكون ممكنا او لا يكون فان كان ممكنا فاذا ناله
وقف لان كل حركة لمطلوب ينتهي عند ذلك المطلوب
ولا يمكن ان يقف الحركة الدورية لما بينا قبل وان
لم يكن ممكنا كان طلبه لطلب المحال وهو محال فثبت انه لا
يمكن ان يكون المطلوب ذات الخير وحاله فوجب ان
يكون المطلوب هو التشبه اما بذاته او بصفة من صفاته
والتشبه اما ان يكون تشبها يستقر او تشبها لا يستقر والاول
باطل ايضا لان التشبه المستقر اذا وصل اليه وناله
وقف ان كان ممكنا والا كان طالبا للمحال فاذن هو
تشبه لا يستقر والتشبه الذي لا يستقر لا ينال الا
متعاقب يشبه المنقطع بالدائم بان يكون المتعاقب متبدلا
بالعدد ومستبقيا التشبه المطلوب بالنوع وذلك لان
التشبه في تلك الصفة وهي تحصيل شبه تلك لنفسه
انما يمكن اذا كان مثل تلك الصفة ممكن الحصول ببعض
اجزائه ممتنع الحصول بتمامه لانه لو كان ممكن الحصول
بتمامه فاذا وصل اليه وقف ولو كان غير ممكن الحصول
بكل واحد من اجزائه استحال ان يكون مطلوبا فوجب
ان يكون حصول تلك الصفة على سبيل التعاقب المستمر
عددا بعد عدد قال ـــــ ويكون كل عدد يفرض لما
بالقوة له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ
بالتعاقب فيكون المتشوق متشبها ما بالامور التي بالفعل
من حيث براءتها عن القوة راسخا عنه الخير الفايض من
حيث هو شبيه بالعالي لا من حيث افاضته على السافل اقول

لما ثبت ان التشبه في صفة ذلك المعشوق انما يمكن اذا كان
مثل تلك الصفة ممكن الحصول لا بكليته بل بتعاقب اجزائه
على سبيل الاستمرار وجب ان يكون كل عدد يفرض منه
له خروج الى الفعل ويكون لنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب
اي محفوظ به واذا كان كذلك كان المتشوق تشبها
ما بالامور العالية وذلك من وجهين احدهما البراءة عن
القوة والامكان فانه اذا كان كل عدد يفرض يخرج
الى الفعل لا محالة حصلت البراءة عن القوة فيحصل التشبه
به من هذا الوجه الثاني انه يحصل منه الخير الفايض
على السافلات لا من حيث انه خير فايض عليها لانا بينا ان
العالي لا يفعل لاجل السافل بل من حيث انه تشبه به
في افاضة الخير والجود عليها قال ـــــ ومبدا ذلك في احوال
الوضع التي هي هيئات فياضه وانما يحرك ما بالقوة فيها يخرج
الى الفعل بما يمكن من التعاقب اقول ـــــ لما ثبت ان
تحرك الفلك تشبه بالعقل في الامرين المذكورين فنقول
ذلك التشبه شبيه ومبداه في احوال الوضع التي هي هيئات فياضه
للخيرات على السافلات وتلك الهيئات هيئات بالقوة
تخرج بالفعل شيا بعد شيء على سبيل التعاقب فيحصل التشبه
به في مجموع الامرين لانه لا يزال شيء منها حاصلا بالفعل
فيكون له منها دائما شيء بالفعل كما للعقل وكلما حصل شيء فاض
منه خير على السافلات كما للعقل فيحصل التشبه به في هذين
الامرين دائما فظهر من هذا ان كل فلك يتشبه بعقل دائما
وانما قال ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب لان حركات

الافلاك مختلفه فان كانت الحركه الدورية الوضعية نوعيه
كانت الحركات التي للافلاك مختلفه بالصنف وان كانت
جنسية كانت مختلفه بالنوع ولا حاجة بنا الآن الى تحقيق
ذلك فلا جرم ذكرناه مجملا الفصل الثالث في ان
المتشبه به لكل فلك عقل على حده قال تنبيه لو كان
المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو
مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر لتشابهت في المنهاج
وليس كذلك الا في قليل اقول من الناس من
زعم ان المتشبه به لجميع الافلاك واحد وهو واجب الوجود
وابطله الشيخ بانه لو كان كذلك لكانت حركات الافلاك
باسرها متشابهة في الجملة والسرعة والبطوء لان الاشتراك
في السبب يقتضي الاشتراك في المسبب والتالي باطل فكذلك
المقدم ومنهم من زعم ان كل فلك يتشبه بالفلك الذي فوقه
والفلك الاعلى يتشبه بواجب الموجود والشيخ ابطله بانه
لو كان كذلك لتشابهت الافلاك في طريق الحركات
وسلوك الجهات والسرعة والبطوء وليس كذلك الا في قليل
فان فلك القمر مساو لفلك البروج في سرعة الحركة والقطب
والمنطقة فان قلت لم لا يجوز ان يكون المتشبه به واحدا
وانما حصل الاختلاف في جهات الحركات وهيأتها لاختلاف
المواد حتى يكون مادة كل فلك لا تقبل الحركة الا الى جهة
معينة على هيئة معينه قلت لان الحركه الارادية يمتنع كونها
واجبة او ممتنعة فلو لم يكن الحركة الى الجهتين ممكنة للفلك لم يكن
الحركة الى جهة واحدة منهما مراده فان قلت لم لا يجوز ان يكون

كل فلك يريد التشبه بالواحد ويختلف ارادات الافلاك في
سلوك طريق التشبه به لكون الكمال الحاصل لكل فلك
بذلك الطريق اوفق له قلت لان الغرض انما هو
التشبه بذلك الواحد في كونه ما له بالقوة خارجا الى
الفعل فيكون كل واحد منها فياض الخير والجود على السافلات
من حيث التشبه به كما تقدم وهذا الغرض لا يختلف الا بان يكون
الخير والجود يفيض على السافلات باحد الطريقين دون الثاني
او يكون احد الطريقين اكمل وانفع وهو سوال ياتي جوابه فان
قلت لم لا يجوز ان يكون كل فلك يتشبه بما فوقه مع اختلاف
الحركات في جهاتها وهيأتها قلت لان المتشبه به لما كان
متمكنا من التشبه بما يتشبه به على الوجه الاكمل فواجب
ان يتشبه به على ذلك الوجه وتشبه السافل بما فوقه في جهات
حركاته اتم واكمل فواجب ان يتشبه به على ذلك الوجه فهذا ما
عندي في هذا الموضع الفصل الرابع في سوال يورد
على ما ذكر قال وهم ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد
فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها
لما كانت سوالها ان يتحرك الى اي جهة اتفق فنال العرض
بالحركه ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نافعه لما يجب
وان لم تكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى
له الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نافعه اقول
توجيه السوال ان يقول لم قلتم انه لو كان للتشبه به واحدا
لتشابهت الحركات في جهاتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
لكل فلك غرض سوى التشبه به من الوجهين المذكورين

وهذا لان عرض كل فلك لما تعلق بالسبب من الوجهين المذكورين
اشترك الكل في الحركة الدورية ولما كان هذا الغرض لا يختلف
بجهات الحركات لكنها يختلف في نفع السافلات اختار كل
فلك من الحركة الجهة التي هي انفع ولما كان الانفع من الجهتين
في كل فلك غير الانفع منهما في الفلك الاخر اختار كل فلك
ان يجمع بين نفع السافلات وبين غرضه من التشبه قال ـــــ
ونحن نقول لو جاز ان سوحي بسبب الحركة ذلك ايضا وكان
لقايل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سوا لديها
الامران مثل جهتي الحركة ثم كان ان يتحرك انفع للسافل
اختاره بل اذا كان الاصل انها لا تفعل لاجل السافل
انما يطلب شيا عاليا ويتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة
كذلك اقول ـــــ اجاب عن السوال من وجهين احدهما
انه لو جاز ان يطلب بهيئة الحركة نفع السافل لجاز ان يطلب
باصل الحركة نفع السافل فيقال امكن له ان يتحرك ويسكن
لكن اختار الحركة لاجل العناية بالسافل والتالي باطل فالمقدم
كذلك الثاني ان الدليل الدال على ان العالي لا يفعل
شيا لاجل العناية بالسافل لا يفرق بين اصل الحركة وهيئتها
فوجب ان لا يفعل هيئة الحركة لاجل العناية بالسافل كما لا
يفعل اصل الحركة لذلك وهذا الجواب احسن من الاول فانه
يرد عليه ان يقال انه ليس السكون والحركة سيان في الغرض
المذكور وهو التشبه بالعالي في خروج ما له من الكمال من القوة
الى الفعل فان السكون لا يخرج شيا مما بالقوة الى الفعل فلا
يمكن الجمع بين غرضه ونوع السافل وهو الداعي الى الحركة الى

الجهة المعينة وقوله بل اذا كان الاصل انها لا تفعل لاجل السافل
معناه الوجه الذي ذكرناه من الوجه الثاني وهو انه يجب ان
يطلب امرا عاليا وهو التشبه المذكور ثم يتبع ذلك المطلوب نفع
السافل والعناية به كما في اصل الحركة قال ـــــ واذا كان
كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد وان جاز ان يكون المتشبه
به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية اقول ـــــ
لما ثبت ان الاختلاف في جهات الحركات لا يجوز ان يكون
لنفع السافل وجب ان يكون ذلك الاختلاف لاسباب متقدمة
عليه مختلفة بالعدد بل وبالنوع ايضا وهي العقول المختلفة نوعا
وعددا وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا فلاجل
ذلك المتشبه به الواحد اشترك الكل في الحركة الدورية
وان لم يجز ذلك كان حركة كل فلك في دوريتها وجهتها لاجل
ما له من التشبه به فان قلت ـــــ لو كان المتشبه به الاول
واحدا وجب ان يتشابه الافلاك في حركتها الدورية وجهتها
قلت ـــــ انما ذكرنا ذلك للمبالغة في انه يجب ان يكون
لكل فلك عقل على حدة يتشبه به فقلنا ان لم يكن المتشبه واحدا
فلا كلام وان جاز ذلك كان الطريق ان يحال التشابه
في الحركة الدورية على التشبه بذلك الواحد وان يحال الاختلاف
في الجهات على الامور المختلفة بالعدد والنوع فاندفع الاشكال
الفصل الخامس في ان العجز عن كنه هذا التشبه
لا يقدح فيه قال ـــــ زيادة تبصرة الآن ليس لك ان تتكلف
نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد تعرفه في الجملة فان قوتك

البشر وبهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا
اقول لما حصلت الاحاطة بان كل فلك يتشبه بالعالي
فيما ذكرناه على سبيل الاجمال فلا تبالي بالعجز عن الاحاطة بكنه
هذا التشبه على سبيل التفصيل فان القوى البشرية عاجزة عن
احاطة ما دون هذا في الخفاء فكيف هذا والمراد بعالم الغربة
التعلق بالابدان وتدابيرها وعالم القربة هو عالم التجرد وعود
النفس الى وطنها كما قال تعالى ارجعي الى ربك راضية مرضية
قال وجوزانه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على
التجدد امران يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك
التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات
تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فهاهنا لاح
لك سر واضح فاجتهد اقول لما ذكر ان العجز عن الاحاطة
بكنه هذا التشبه لضعف القوى البشرية عن الاحاطة بامثاله
شبه انفعالات ابدان الفلكية بواسطة انفعالات نفوس
الملكية بانفعالات ابداننا بتوسط انفعالات نفوسنا فان
الواحد منا اذا اراد التشبه بشيخه في بعض كمالاته العلمية
يعرض في بدنه انفعال تابع لانفعال نفسه حتى لا يكاد يعرض
العمل الذي هو شيمة شيخه او عن العلم الذي هو شيمة استاده
لينال ذلك الكمال على ابلغ ما يمكن فكذلك النفوس الفلكية
اذا اراد التشبه بالعالي الذي يتشبه به يتبع ذلك انفعال
الابدان الفلكية لينال ذلك التشبه على الدوام ثم انه حرض
طالب الحق في ذلك على المجاهدة ليظهر له السر الواضح الخفي فيه
ثم ان المجاهدة قد يعنى بها بذل الجهد في استعمال القوة النظرية المطلعة

على حقائق المعارف وقد يعنى بها بذل الجهد في استعمال القوة العملية
وتصفية الباطن فان النفس ربما يطلع بواسطة ذلك على خفي
الحقائق وذلك السر هو النفس الناطقة الفلكية كما نبهنا عليه
في آخر النمط الثالث وانما سماه بالسر لاعراضه عن التصريح به وسماه
بالواضح نظرا الى الادلة الموضحة له وسماه الخفي في نفسه قبل
الوقوف على ادلته بالخفي قال فاعلم انه كيف يمكن ذلك
وانما يكون هيئة شبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالة
عن عقلية صرفة وبحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند
لوح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب
استعدادك وربما ادت الى حركات من بدنك ثم اسمعت ضربا
آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع اقول لما ذكر ان بدن
الفلك ينفعل انفعالا يليق بذلك التشبه تابعا لارادة نفسه التشبه
بالعالي اراد ان ينبه على كيفية ذلك الانفعال التابع لارادة النفس
فقال ان ذلك الانفعال يكون هيئة شبه الخيالات لا عقلية
صرفة وان كانت تلك الخيالات حاصلة عن العقل الصرف
وتلك الهيئة تحصل بحسب استعداد القوة الجسمانية التي للفلك
وحاصل هذا الكلام انه اذا ارادت النفس التشبه بالعالي عرض
لجسم الفلك هيئة شبه الخيالات بحسب استعداد القوة الجسمانية التي
له وتلك الهيئة يتبعها حركة جرم الفلك كما ان الواحد منا اذا لاحت
له معقولات حصل له في خياله محاكاة تلك المعقولات بحسب
استعداد قوته الجسمانية التي هي الخيال وتلك الهيئة الحاصلة في
الخيال ربما ادت الى حركات من بدنه كما اذا اشكل عليه مسئلة
علمية فانه اذا حصل في نفسه مقدمات عقلية كلية منتجة للمطلوب

حصل في الخيال هيئة موجبة للحركة من بدنه فربما قام ورحا وامثال ذلك
من الحركات الطريق الثاني في اثبات العقول واليه الاشارة
بقوله ثم ان انتهجت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع وهذا
الطريق مبني على ان حركات الافلاك غير متناهية وفيه فصول
الفصل الاول فيما يقال عليه النهاية واللانهاية قال
ربما القوة قد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء
ويسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير
المعنيين اقول النهاية واللانهاية انما يلحق الكم بالذات كان الكم
متصلا او منفصلا فيقال جسم متناه وجسم غير متناه وعدد متناه وعدد
غير متناه واما القوة فانما يلحقها النهاية واللانهاية بحسب ما لها
من الافعال فان القوة اذا كانت تقوى على افعال متناهية في العدة
والمدة يقال لها قوة متناهية كالقوة التي في المدرة على تحريكها وكقوى
جسم ما على تحريكه وان كانت القوى تقوى على افعال غير متناهية
اما في العدة او في المدة يقال لها قوة غير متناهية فظهر ان القوة اما
متناهية واما غير متناهية الفصل الثاني في ان الحافظ
هو الحركة المستديرة قال اشارة الحركات التي تنقل
حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل
يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه
موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير
موصل فيه دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا
اقول كل حركة مستقيمة يعقبها سكون لانها ينتهي الى حد
لا يتجاوزه لما تبين من تناهي الابعاد وذلك يكون نقطة وهو المعنى

من قولنا ينقل حدا ونقطة واذا انتهت الى ذلك الحد ولم يتجاوزه فان
لم يعقبها حركة فقد اعقبها سكون وان اعقبها حركة لزم ان يكون
بين الحركتين سكون لان الوصول الى ذلك الحد يكون من موصل
وهو القوة المحركة والموصل انما يكون موصلا بالفعل في آن لان المعنى
من اتصال الحركة الى ذلك الحد انطباق طرفها عليه وذلك الحد وطرف
الحركة كل منهما لا ينقسم وانطباق ما لا ينقسم على ما لا ينقسم يمتنع ان
يكون في زمان لان كل زمان منقسم فوجب ان يكون فيما لا ينقسم
وهو الآن وهذا بخلاف الحركة والمفارقة فانهما لا يقعان الا في
زمان فثبت ان اتصال الموصل الى ذلك الحد اتصالا بالفعل
يقع في آن ثم يزول عن ذلك الموصل كونه موصلا بالفعل ايضا في آن
لكن يستمر في جميع زمان المفارقة كونه غير موصل وانما قلنا انه يزول
عنه كونه موصلا بالفعل دفعة اي في آن لان عدم كونه موصلا بالفعل
لو كان زمانيا لا يقع الا في زمان فالى تمام حصول هذا العدم ان بقي
كونه موصلا لم يحصل شيء من عدم كونه موصلا في زمان وان لم
يبق كونه موصلا فقد حصل عدم كونه موصلا قبل تمام عدم كونه
موصلا وكلاهما خلف فثبت ان زوال كونه موصلا بالفعل
عنه يقع في آن وان كونه موصلا بالفعل ايضا يقع في آن قال
والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه
موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون
لا محالة وكل حركة في مسافة ينتهي الى حد ينتهي الى السكون فيكون
غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي
بها يستحفظ الزمان وهي الحركة الدورية اقول لما ثبت
ان كونه موصلا بالفعل يقع في آن وكونه غير موصل ايضا يقع في آن

فلو لم يكن بينهما زمان يلزم تتالي الآنات وان كان بينهما زمان كان
فيه سكون لانه ان كان فيه حركة فاما الى ذلك الحد او عنه فان كان
اليه لم يحصل كون الموصل موصلا بالفعل وان كان عن ذلك الحد
فقد زال عنه كونه موصلا قبل زوال كونه موصلا وهما محالان وكل
حركة مستقيمة فانها تنتهي الى سكون وكل حركة كذلك يمتنع ان يكون
حافظة للزمان المتصل اذ المنقطع لا يحفظ به المتصل فالحركة الحافظة
للزمان المتصل هي الحركة الوضعية الدورية وهو المطلوب وقوله
وبينهما زمان كان فيه موصلا معناه ان كونه موصلا وان حصل دفعة
لكنه يستمر الى ان زواله واعلم ان ما ذكره الشيخ شكا وهو ان كون
الموصل موصلا الى الحد المعين من المسافة ايصالا بالفعل اذا كان في
آن وعدم كونه موصلا بالفعل وزواله عنه ايضا في آن فيما بينهما من
الزمان ان بقي الموصل بالفعل موصلا بالفعل وانه انما يكون موصلا
بالحركة ولا حركة وان لم يبق الموصل بالفعل موصلا بالفعل فقد زال
عنه كونه موصلا بالفعل قبل زوال كونه موصلا بالفعل وهما خلف
والاولى ان يقال ان الحركة المستقيمة اذا انتهت الى حد المسافة
فانما ينتهي اليه بالقوة المحركة الموصلة الى ذلك الحد ويكون تلك القوة
موجودة عند وجود الوصول اليه لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول
وتلك القوة لا يحرك عن ذلك الحد سواء كانت قسرية او طبيعية بل
قوة اخرى تحدث فحدوث تلك القوة ان كان في آن كان ذلك
الآن غير الذي كانت القوة الاولى موصلة الى ذلك الحد لامتناع
اجتماع القوتين المحركة الى ذلك الحد والمحركة عن ذلك الحد واذا كان
الآن غير الآن كان بينهما زمان وهو زمان السكون في زمان وان
كان فحدوث تلك القوة في زمان فالى ان تحدث تلك القوة

بتمامها لا يكون الحركة حاصلة فيلزم وجود السكون وعلى هذا لا ياتي
الشك المذكور قال ـــــ فايدة انما يجب ان يقال صار غير موصل
ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي
هي الحركة متوجهة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة
ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة اقول ـــــ الفايدة
في قولنا يزول عنه كونه موصلا بدل قولنا يفارق ذلك الحد ان المفارقة
هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة لا تقع الا في زمان فكذلك
المفارقة التي هي حركة خاصة وليس للحركة والمفارقة اول حتى
يقال ان اول الحركة او اول المفارقة يقع في آن فان الحركة شيء متصل
ولو كان لها اول لكان لها ثان لان ما بعد الاول بذاته للباقي فيكون
للباقي اول وهلم جرا فيلزم كون الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى
وهو محال ولا يمكن ان يقال حصل منهما شيء في آن واما زوال
كونه موصلا فانه يقع في آن وعند ذلك يتم المرام قال ـــــ تذنيب
فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير
متناهية هي الدورية اقول ـــــ يلزم مما ذكرنا ان القوة المحركة
للحركة المستقيمة متناهية ولزم من ذلك ان القوة المحركة الغير المتناهية
هي الدورية وهي التي يحاول الاستدلال بها على العقول ه

الفصل الثالث في ان القوة الجسمانية لا يقوى على تحريكات

غير متناهية بالقسر وهو ان يكون القوة المحركة في جسم يحرك جسما آخر
واما بالقوة المحركة في جسم اذا حركت ذلك الجسم كانت القوة محركة
بالطبع قال ـــــ اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة
غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا
تحرك بقوته جسما ما من مبدا نفرضه حركات لا يتناهى في القوة

ثم فرضنا انه تحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحركه اكثر من ذلك المبداء المفروض فتنتج الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا وهذا محال اقول — الدليل على القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك جسم آخر بحركات غير متناهية لان كل جسم متناه لما تبين من تناهي الابعاد فاذا حرك جسم جسما بقوته الغير المتناهية فانما يحركه من مبداء معين فلنفرض انه تحرك جسما اصغر من الاول بتلك القوة الغير المتناهية من ذلك المبداء بعينه فانه تحركه اكثر من تحريك الاول لان الممانعة في الجسم الاصغر اقل من الممانعة في الجسم الاعظم وكلما قلت الممانعة عظم التاثير وكثر الانفعال فوجب ان يزداد حركات الجسم الاصغر على حركات الجسم الاعظم لا من جانب المبداء لان الحركتين من جانب المبداء لا تفاوت بينهما بل من الجانب الآخر وكل امرين احدهما زايد على الآخر من جانب فانهما يتناهيان من ذلك الجانب لان الزيادة والنقصان في غير المتناهي محال فان قلت — كيف جوزتم ازدياد الحركات الماضية مع كونها غير متناهية قلت — لان الحركات الماضية لا وجود لها جملة بل المقصود منها ابدا بعضها والزيادة هناك لا زيادة على امر موجود غير متناه واما ما هنا فان قوة القوة على تحريك الكل يكون اقل من قوتها على تحريك الجزء والقوتان اعني الضعيفة والقوية موجودتان في الحال فامكن الحكم عليهما بالزيادة والنقصان فافترقا هذا حاصل جواب الشيخ عن الحركات الماضية وهذا فيه ضعف فان القوتين وان كانتا موجودتين في الحال فان الحكم عليهما بعدم التناهي بالاضافة الى ما في الافعال الغير المتناهية والمحال الذي الزمه الشيخ انما الزمه في الحركات الآتية فلم يظهر الفرق بينها وبين الحركات الماضية كيف والحركات الماضية عندهم انما يصدر عن القوة الموجودة في الحال وان

كانت قوة غير جسمانية فاذا جاز الحكم هنا على غير المتناهي بامتناع الزيادة عليه لاجل وجود القوة في الحال فكذلك قلت — لم لا يجوز ان يكون الحركات في العدد متساوية لكنها تتفاوت في السرعة والبطوء بان يكون حركات الجسم الاصغر اسرع وحركات الجسم الاعظم ابطاء ولا يلزم التناهي من الجانب الآخر وهو الجانب المقابل للمبداء قلت — لان كل عدد من حركات الاعظم يفرض فانه يكون في زمان وفي مثل ذلك الزمان يكون عدد حركات الاصغر المفروضة اكبر فيرجع حاصل الامر الى زيادة حركات الاصغر على حركات الاعظم ولزم المحذور المذكور فان قلت — هذا وان كان محذورا فهو لازم من كون الحركات الغير المتناهية يزيد عليها حركات اخرى غير متناهية والحركات الدورية الغير المتناهية يزيد عليها حركات اخرى دورية غير متناهية والا كانت الحركات الدورية كلها متشابهة في السرعة والبطوء وعدد الحركات المفروضة قلت — الحركات الدورية متصلة ليس فيها عدد بالفعل وما ليس فيه عدد بالفعل ليس يمكن ان يقال فيه بعضه اكثر من بعض الفصل الرابع في ان القوة الجسمانية لا يقوى على تحريك جسمها بحركات غير متناهية وقد قدم على البرهان مقدمات قال — مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقول — اذا لم يكن في الجسم ممانعة ومعاوقة للمحرك عن التحريك كان مطاوعة الاكبر لذلك المحرك وقبوله لتحريكه مثل ما للاصغر من ذلك الجسم لان المبداء واحد فلو تفاوت الاكبر والاصغر في قبول تحريكه لم يمكن عوده اليه ولا الى الجسم الاصغر والاكبر اذ هما سواء في ان لا ممانعة وهذا ظاهر قال —

مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسما لم يكن في جسمها معاوقة
اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى
ان يعرض ذلك بسبب القوة اقول الجسم الذي فيه قوة
طبيعية محركة له لا يكون فيه ممانعة لتلك القوة والا كانت تلك الممانعة
طبيعة له فكان في الجسم الواحد قوتان متمانعتان وانه ممتنع واذا كان
كذلك لم يكن الاصغر والاكبر من ذلك الجسم متفاوت في قبول تحريك
تلك القوة بسبب تلك الجسمية بل ان كان هناك تفاوت كان
بسبب ان قوة الاصغر بعض قوة الاكبر واقل منها وانما قلنا
ان كان هناك تفاوت وكذلك قول الشيخ بل عسى لانه قد يظن
ان قوة الاصغر وان كانت بعض قوة الاكبر وكذلك الجسم
الاصغر بعض الجسم الاكبر ونسبة قوة كل واحد منهما الى جسمه نسبة
قوة الآخر الى جسمه فلا يحصل التفاوت بالحقيقة لا بسبب الجسم
ولا بسبب القوة والمقدمة الاخرى تبين حقيقة الحال قال
تنبيه القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر
حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق
فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها من القوة شبه تلك وزيادة
اقول هذه مقدمة ثالثة للبرهان الذي ياتي ذكره وهو
ان الجسم الاكبر اذا فرض جسم آخر اصغر منه من نوعه او قسمنا الجسم
الاكبر بجزئين احدهما اعظم من الآخر فان القوة التي في الجسم الاصغر
يكون بعض من قوة فانه اذا فصل من الاكبر مثل الاصغر كانت قوة الجسم
المفصول بانا والجسم الاصغر المفروض او لا متساويان مطلقا
اي في القدر والقوة فانه يكون القوة في الجسم الاكبر اقوى واعظم من التي
في الجسم الاصغر فان تلك القوة فيها مثل تلك القوة التي في الجسم الاصغر

وزيادة واذا زيد على احد المثلين شيء كان المجموع اكبر من المثل الثاني
الفصل الخامس في تركيب البرهان من المقدمات المذكورة
قال اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام
قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم اكبر
واقوى من قوة بعضه لو انفرد وليس زيادة حجمه في القدر يؤثر في
منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة بل المتحركات
في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فان حركا جسميهما من مبدأ
مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا وان حرك الاصغر حركات
متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا
اقول لما بينت المقدمات قلنا لو كان في الجسم قوة طبيعية
محركة له بغير نهاية فلو فرضنا جسمين من طبيعة واحدة احدهما اصغر
من الآخر كان قوة الجسم الاكبر على تحريكه اقوى من قوة الجسم الاصغر
واكبر لما بينا من المقدمة الثالثة فقد اختلف الجسمان في القوة ولم
يختلفا في المنع من القبول لما بينا من المقدمة الثانية فكان قبولها
للتحريك عن القوة متشابهة غير مختلف لما بينا من المقدمة الاولى
فلو حركت القوتان المختلفتان جسميهما من مبدأ واحد حركات غير
متناهية عرض ما ذكرنا قبل وهو ان يكون فعل الاكبر الاقوى
مثل فعل الاصغر الاضعف مع تساوي المتحركين في قبول الحركة
من المتحرك وانه محال وان حركت احديهما حركات متناهية حركت
الاخرى حركات متناهية ايضا لان نسبة كل واحدة منهما الى الاخرى
نسبة متناه الى متناه لان نسبة الجزء الذي هو الاصغر الى الكل الذي هو
الاكبر نسبة متناه الى متناه فكانت نسبة قوتيهما نسبة متناه الى متناه
قال تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير

جسمانية فهي مفارقة عقلية اقول لما ثبت ان القوة الجسمانية
المحركة متناهية سواء كانت القوة محركة لحاملها او لغير حاملها والقوة
المحركة للسماء غير متناهية انتج من الشكل الثاني ان القوة المحركة
للسماء غير جسمانية وانما قلنا ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
لان فعلها غير متناه والقوة الغير المتناهية هي التي فعلها غير
متناه كما عرفت فظهر ان المحرك للفلك قوة مفارقة عقلية ○

الفصل السادس فيما يرد عليه من النقض وجوابه

قال وهم وتنبيه ولعلك تقول جعلت السماء يتحرك عن
مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك
امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي نثبت هو
محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك جسمانيا اقول
قد يورد على كلامه السابق نقض فانه بين من قبل ان المحرك
للسماء قوة جسمانية والآن تبين ان المحرك قوة عقلية غير جسمانية
وجوابه ظاهر وهو انه لو كان المحرك للسماء قوة واحدة جعلها
مرة جسمانية ومرة عقلية تناقض الكلام اما اذا كانت القوة
متعددة واحدة هي المحرك الاول وهي القوة العقلية المفارقة
واخرى هي المحركة الملاصقة التي نسبتها الى المحرك الاول نسبة القوة
الخيالية منا الى نفوسنا فلا يرد عليه النقض

الفصل السابع

في سوال اورده على نفسه قال وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير
هذه الحركة فاسمع اقول توجيه السوال ان يقال
ان القوة المحركة للسماء الملاصقة له لو كانت جسمانية لكانت متناهية
لما بينتم ان القوة الجسمانية متناهية ومتناهي التحريك لا يكون دائم

التحريك فيكون لتلك القوة قوة لغير هذه الحركة التي هي الحركة
الدائمة وقد فرضناها قوة لهذه الحركة هذا خلف قال اعلم
انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن
ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنه لو انفرد بل
على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ ويفعل اقول اجاب
عنه بان القوة الملاصقة متناهية لكنها انما تقوى على تحريكات غير
متناهية لا لنفسها بل بسبب انفعالها عن المبدأ الاول الذي
هو دائم الفعل وبحسب انفعالها عن ذلك المبدأ تفعل ولو انفرد
بنفسها ولم تنفعل دائما عن ذلك المبدأ لكانت متناهية ونحن انما اثبتنا
ان القوة الجسمانية متناهية تناهيا يعود الى ذاتها لا الى امر خارج
عن ذاتها يوجب دوام انفعالها الموجب لدوام حركاتها قال
واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهي
والتاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تاثيره على سبيل المبدائية
وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلاثة فقط اقول
لما اجاب عن السوال اكد ذلك الجواب بان قال القوة
الغير المتناهية على قسمين احدهما القوة الغير المتناهية التاثير على سبيل المبدائية
اي لا بواسطة الانفعالات الغير المتناهية والثاني القوة الغير
المتناهية التاثير بتلك الواسطة وبينهما مغايرة بل مباينة ومنافاة
ولا يلزم من كون القوة الجسمانية متناهية على سبيل المبدائية
ان تكون متناهية على سبيل الوسط والممتنع في القوة الجسمانية
كونها غير متناهية على سبيل المبدائية لا على سبيل الوساطة من
الانفعالات الغير المتناهية ثم ان الانفعالات الغير المتناهية
غير ممتنعة على الاجسام وكذلك ما كانت الاجسام السماوية لا يمتنع

عليها الانفعالات الغير المتناهية والانفعالات الغير المتناهية
غير التاثير الغير المتناهي وغير مستلزم له فلا يلزم من امكان
الانفعالات الغير المتناهية على القوة الجسمانية الملاصقة للفلك
امكان كونها غير متناهية بذاتها لو انفردت مع امتناعها على
القوى الجسمانية فاندفع الشك بالكلية الفصل الثامن
في بيان ما يمكن من الاقسام الثلثة المذكورة قبل قال
اشارة فالمبداء المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات
نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث
منها الحركات السماوية النحو المذكور من الانفعالات اقول
لما تبين ان الاقسام الثلثة المذكورة لا يمتنع منها في القوة الجسمانية
الا قسم واحد وهو ان يكون للقوة الجسمانية تاثيرات غير
متناهية على سبيل المبدائية واما القسمان الباقيان وهو
ان يكون للقوة الجسمانية انفعالات غير متناهية وان
يكون لها تاثيرات غير متناهية على سبيل الوساطة اراد ان
يبين كيفية ذلك فقال ان العقل المفارق لا يزال يفيض
عنه تاثيرات نفسانية غير جسمانية فيتحرك النفس السماوية
تحريكات نفسانية وهي الانفعالات النفسانية الشوقية
لان نفس الفلك مدرك لكمال العقل فينبعث منه شوق
دائم الى التشبه به في استخراج الاوضاع التي يمكن له من القوة
الى الفعل فينبعث للنفس القوة الشبيهة بالمتخيلة تحريك
السماء تحريكات جزئية طوعا لها وقد تقدم ذلك فيما قبل
قال ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك
التاثير متصل على المحرك الاول هو المفارق لا يجوز غير هذا اقول

لما ثبت ان النفس الفلكية لا يزال ينفعل عن المفارق لما ذكرنا
من الطريق وكان تاثير المفارق في النفس السماوية متصلا
دائما كانت انفعالاتها عنها ايضا متصلة دائمة فانها تابعة لها واذا
كانت الانفعالات دائمة وتحريكات السماء تابعة لتلك الانفعالات
كانت ايضا دائمة بهذا الطريق كانت القوة الجسمانية قوية
على تحريكات غير متناهية وعلى هذا يكون المحرك الاول
التحريكات الغير المتناهية هو العقل المفارق والقوة الجسمانية
وهي النفس الجسمانية للسماء يكون محركه التحريك القريب
وهو المحرك عن الاول واما قوله لا يمكن غير هذا فمراده ان القوة
الجسمانية على التحريك الغير المتناهي على سبيل المبدائية غير
ممكن الفصل التاسع في ابطال قول من يقول ان
المحركات بعد الاول اعني واجب الوجود متحركات بالعرض
قال استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك
كل كرة يحرك تحريكات غير متناهية وانه غير متناهي القوة
وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى
ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في
اجسام اقول استشهد الشيخ بقول صاحب المشائين
وهو ارسطوطاليس عليهم بقوله في ابطال كون المحركات بعد
الاول متحركات بالعرض وذلك الاستشهاد هو ان ارسطاطاليس
قال ان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي
القوة وانه لا يكون قوة جسمانية لانه لا شيء من محركات الافلاك
متناه التحريك وكل قوة جسمانية متناهية التحريك فلا شيء من
محركات الافلاك بقوة جسمانية وكل حال في الجسم جسماني

فلاشئ من محركات الافلاك بحال فى الجسم وكل متحرك بالعرض
حال فى الجسم فلاشئ من متحركات الافلاك بمتحرك بالعرض
فهذا طريق الاستشهاد على ابطال قول اصحابه ان المحركات
بعد الاول متحرك بالعرض لانها فى اجسام متحرك بالذات قال
والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحصلوا ان التصور
العقلى غير ممكن لجسم ولا لقوة لجسم فهى غير ممكنة لما يتحرك بذاته
او يتحرك بالعرض اى بسبب يتحرك بذاته اقول ـــــــ هذا
استشهاد ثان على ابطال قولهم بقولهم وهو انهم قالوا ان تلك
المحركات متصورات تصورات عقلية والتصورات العقلية
لا يمكن ان يكون بالاجسام ولا بقوى الاجسام فلا يكون
شئ من ذلك المحركات جسما ولا جسمانيا وكل ما لا يكون جسما
ولا جسمانيا يمتنع ان يكون متحركا بذاته لان كل متحرك بذاته
جسم ويمتنع ايضا ان يكون متحركا بالعرض لان كل متحرك
بالعرض حال فى المتحرك بذاته وهو الجسم قال ـــــــ وانت
ان حققت لم تستحسن ان تقول ان النفس الناطقة التى لنا متحركة
بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض وهو ان يكون
الشئ صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه لم يزل ذلك
بسبب زواله عما هو فيه الذى هو منطبع فيه اقول ـــــــ هذا
تأكيد لما قاله وانا اذا رجعنا الى نفسنا لم يمكننا ان نقول ان
نفوسنا متحركة بالعرض لان المتحرك بالذات هو ما يكون
له وضع او موضع بالذات متبدل والمتحرك بالعرض هو ان
يكون له وضع او موضع متبدل بسبب محله الذى هو فيه فيحصل
له الوضع المعين تبعا ويزول عنه تبعا وما لا يكون جسما ولا حالا
فى الجسم يمتنع ان يكون له حركة بالذات او بالعرض واذا لم يكن
ذلك فى نفوسنا فكيف يمكن ذلك فى العقول الصرفة وانما
قوله الا بالمجاز فوجهه ان النفس الناطقة وان لم تكن فى
البدن لكنها لتعلقها به شبيهة الحال فى البدن المتحرك بحركته بالعرض
الطريق الثالث فى اثبات العقول فصول الفصل
الاول فى ان المعلول الاول عقل قال ـــــــ اشارة الاول
ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ
الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب
من هيولى وصورة فيصح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن
اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان عنه
اثنان معا لا بل علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة
علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطتها بالاطلاق بل يحتاجان
الى ما هو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم
بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم اقول ـــــــ
المعلول الاول ليس بجسم ولا شئ من اجزاء الجسم الذى هو
الهيولى والصورة لانا علمنا ان واجب الوجود لا يجوز ان
يكون مبدأ الاثنين لا يكون احدهما بتوسط الآخر والجسم
مركب من الهيولى والصورة لما تقدم ولا يجوز ان يكون المركب
صادرا عن البسيط لانا بينا ان علة المركب يجب ان يكون
علة لاجزائه اولا ثم له ثانيا وذلك على قسمين احدهما ان يكون
تلك العلة علة للجزئين معا والثانى ان يكون تلك العلة علة
لاحد الجزئين وذلك الجزء يكون علة للجزء الآخر والاول فى
العلة البسيطة محال والثانى جاز لكن يكون الصادر عنه

بالحقيقة هو الجزء الواحد فثبت بهذا البرهان ان البسيط يمتنع
ان يكون علة للمركب بلا توسط فلو كان المبداء الاول علة
للجسم لزم ان يكون علة للهيولى والصورة معا او يكون احدهما
علة للاخرى مطلقة او واسطة مطلقة وقد بينا امتناع ذلك
فيمتنع ان يكون المعلول الاول جسما ولزم ايضا ان يكون
المبداء القريب للجسم اما شيان يكون كل واحد منهما مبداء
لواحد من الهيولى والصورة واما واحد فيه حيثيتان واذ
ليس في المبداء الاول حيثيتان امتنع ان يكون مبداء قريبا للجسم
واذا لم يكن المعلول الاول جسما ولا شيا من اجزاء الجسم لزم ان
يكون عقلا صرفا قال ــــ وانت قد صح لك وجود عدة
عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها
او في حيزها العقلي اقول ــــ معناه ان هذا العقل الذي
هو المعلول الاول اما في سلسلة العقول التي اثبتنا انها محركات
للافلاك او ان لم يكن كذلك كان في حيز تلك العقول يكون
مشاركا لها في كونها عقولا صرفة الفصل الثالث
في ان لكل جسم كري عالي شيا هو مبداء حركته المستديرة على
نفسه قال ــــ تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية
العالية فلكها وكوكبها كثيرة العدد ويلزمك على اصولك
ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض
موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التدوير او
او كوكبا شيء هو مبداء حركة مستديرة على نفسه لا تتميز الفلك
في ذلك عن الكوكب اقول ــــ ان الاجسام العالية
على قسمين احدهما ما هو محيط بالارض كالافلاك التسعة

المشهورة والثاني ما لا يكون محيطا بالارض والاول على
قسمين احدهما ما يكون مركزه موافقا لمركز العالم وثانيهما
ما يكون مركزه خارجا عن مركز العالم والقسم الثاني ايضا على
قسمين احدهما ما يسمى فلك التدوير وهو الذي يكون مركوزا
في ثخن الفلك المحيط بالارض والثاني الكوكب المركوز في فلك
التدوير فادعى الشيخ ان لكل واحد من كل واحد من هذه
الاربعة مبداء حركة مستديرة لا تتميز الفلك عن الكوكب ولا
الفلك المحيط عن غير المحيط في ذلك قال ــــ وان الكواكب
ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا
بان يخرق لها اجرام الافلاك اقول ــــ اثبات
ان لكل فلك وكل كوكب مبداء حركة مستديرة مما يتوقف على
كون كل واحد منها متحركا بالاستدارة على نفسه وذلك مانعة
بعضهم فان من الناس من يقول بان الافلاك واقفة وانما
الكواكب تسبح فيها وينتقل من المشرق الى المغرب ويدور حول
الارض فلاجرم احتاج الان على اقامة البرهان على ان الافلاك
في انفسها متحركة بالاستدارة وبين ذلك من وجهين احدهما
عام يندرج فيه جميع الافلاك وذلك ان الفلك لو كان واقفا
والكوكب يسبح فيه لزم انخراق الفلك الكوكب وذلك محال
قال ــــ وبعد في ذلك تصير اذا تاملت حال المتحير في
حركة المصاعدة والوجهة وحال عطارد في الوجهة وانه لو كان
هناك انخراق توجه جريان الكوكب او جريان فلك تدويره
لم يعرض ذلك كذلك اقول ــــ هذا هو الوجه الثاني
لبيان ان الفلك متحرك بذاته لا ينخرق بجريان الكوكب ولا

بجريان فلك تدويره وهذا الوجه خاص بفلك القمر وفلك عطارد
وذلك ان الفلك الحامل للقمر يتحرك في كل يوم اربعة وعشرين
درجة وثلثا وعشرين دقيقة الى التوالي وان الفلك المايل
يتحرك في كل يوم احدى عشر درجة وتسع دقايق الى خلاف التوالي
وفلكه الجوزهر يتحرك ثلث دقايق في كل يوم الى خلاف التوالي
عرف ذلك كله بالارصاد ويستحيل ان يكون الشيء الواحد متحركا
بالذات الى جهتين مختلفتين فوجب ان يكون حركة القمر وحركة
فلك تدويره الى احد الجهتين بالذات والى الاخرى بالعرض
وذلك يقتضي كون فلكه الحامل متحركا بالذات الى جهة التوالي
والقمر وفلك تدويره متحركا بالعرض اليها وبالذات الى خلافها
وحركة القمر الى الجهتين المختلفتين يسمى مضاعفة وعلة هذه
التسمية مذكورة في الهيئة فثبت ان الفلك لو كان يتحرك بجريان
القمر او لجريان فلك تدويره لما كان لهما حركتان الى جهتين مختلفتين
لكن لهما حركتان الى جهتين مختلفتين لامتناع ان يكون الشيء
الواحد يتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين لكن لهما حركتان
الى الجهتين فيلزم كون احدهما بالذات والاخرى بالعرض
بسبب حركة الفلك الحامل وهو المطلوب فان قلت كما يمتنع
ان يكون الشيء متحركا بالذات والى الاخرى بالعرض فان الحركة
الى الجهة انما يكون بانتقال المتحرك اليها فلو كان الشيء الواحد
في الحالة الواحدة متحركا بالذات وبالعرض كان حاصلا في
جهتين في حالة واحدة وهو محال واما حديث النملة والرحى
المتحركين الى جهتين مختلفتين فضعيف لانه من الجايز ان يكون
لاحدهما وقفة عند حركة الاخر وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد

لا يدفع الضروريات قلت لا نسلم ان الحركة الى جهة انما يكون
بالانتقال اليها بمعنى انه يصير المسافة بينه وبين الجهة المتحددة
اقل مما كان قبل فان هذا انما يجب لو كانت الحركة على مسافة
واقفة للمتحرك غير ناقلة له الى خلاف تلك الجهة فاما على مسافة
كذلك فلم يجب ذلك فيه بل الحركة الى جهة يعتمد الانتقال اليها
بمعنى انه يصير المسافة بينه وبين الجهة المحدودة اقل مما كان
قبل لولا نقل المسافة اياه الى خلافها والمتحرك بالعرض مع المتحرك
بالذات الى جهتين مختلفتين كذلك وهذا في حركة فلك التدوير
والفلك الحامل اظهر فان الحركة في فلك التدوير ليست الى
خلاف حركة الفلك الحامل مطلقا والمحال الذي اورده انما
يلزم في الانتقال الى الجهة بالمعنى الاول دون الثاني قال
ويعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية الشبيهة على قياس واحد اقول
من المتقدمين من وافق على ان الافلاك الكلية لكل واحد
منها محرك يحركه شوقا الى المتشبه ويوقف في الكرات التي
في الافلاك كالكرات التي ينفصل اليها فلك القمر والشيخ
ابطل ذلك بالدليل الذي ذكرناه في ان كل حركة مستديرة
فانها شوقية تشبيهية وذلك لا ينفصل بين كرة وكرة فوجب
ان يكون للكل كذلك قال ويعلم انه لا يجوز ان يقال
ما ربما يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه
اقول هذه اشارة الى المذهب الذي سبق ذكره
وابطاله وهو ان كل فلك فانه يتشبه بالفلك الذي فوقه حتى
ينتهي الى الفلك الاقصى والفلك الاقصى يتشبه بواجب الوجود
قال وانت تعلم انها مختلف اوضاعها وحركاتها

ومواضعها بالطبع الاول الاولى وليست من طبيعة واحدة بل هي
طبايع ستة وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية
طبيعة خامسة اقول المراد ان كل فلك وكل كوكب يخالف
الاخر في الطبيعة لانها متخالفة بالشكل والعدد والوضع والموضع
ويمتنع ان يكون ذلك الاختلاف للجسمية المشتركة او لشئ من لوازمها
لان ما به الاختلاف يمتنع ان يكون لما به الاشتراك ويمتنع ايضا
ان يكون لامر حال في الجسمية غير لازم لها لانه ان لم يكن لازما
لشئ منها كان غير اللازم لاجل ما هو لازم وان كان لازما
لشئ منها عاد الكلام في اختصاصه به ويمتنع ان يكون لامر لا
حال فيها ولا محل لها لانه ان كان جسما او جسمانيا عاد الكلام
في اختصاصه بتلك الخاصية وان لم يكن كذلك كان نسبته الى
الكل على السواء فلم يكن بعضها بلزوم شئ منها اولى من البعض وذلك
هو الاختلاف فبقي ان يكون ذلك الاختلاف لمحالها وهي هيولاتها
فيلزم ان يكون هيولاتها متخالفة بالماهية فلذلك وجب لكل
واحد ما وجب له من الشكل والهيئة والوضع والموضع والقدر
والحركة وهذه الافلاك مع اختلاف طبايعها متشاركة في كونها طبيعة
مخالفة للطبايع العنصرية فهي بالقياس اليها طبيعة خامسة قال
فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض
في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا يوقع مباينات
ذلك لك اقول لما بين ان الافلاك كلها متخالفة بالطبع
وفي المتشبه به فلينظر هل سبب كل فلك هو عقله الذي يتشبه
به ام بعضها سبب للبعض الطريق الرابع في اثبات العقول
من جهة ان علة الجسم الفلكي لا يكون جسما وفيه فصول الاول

ان الفلك الحاوي لا يكون علة للمحوي ولا بالعكس قال
تنبيه اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار
شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه
لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة ووجوبها يكن
وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا اقول
ابتداء الشيخ بالقسم الاول وهو ان الفلك الحاوي لا يكون
علة للفلك المحوي وبنى البرهان على مقدمات الاولى
ان العلة ما لم يتشخص يمتنع ان يصدر عنها المعلول الثانية
ان المعلول اذا اعتبر مع وجود العلة فانه بعد في حد الامكان
لان وجوده ووجوبه متاخر عن وجود العلة ووجوبها وامكان
المعلول سابق على وجوده ووجوبه المتقدم على المتاخر مع المتقدم
عليه الثالثة ان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا في
الوجوب لا تقدم وجوب احدهما على وجوب الاخر لان الخلاء لما
كان ممتنعا لذاته كان عدمه واجبا لذاته والملاء المحوي ان لم
يكن هو نفس عدم الخلاء فلا اقل من ان لا يتقدم وجوب احدهما
على وجوب الاخر اذا عرفت هذه المقدمات فوجه عليها ان يقال
لو كان الفلك الحاوي علة للفلك المحوي لكان متقدما عليه
في التشخص والوجود والوجوب لكن التالي باطل لان وجود
المحوي وعدم الخلاء معا في الوجوب وذلك يستلزم استحالة التالي
واعلم ان ما ذكره صورة البرهان وتقرير الشرطية وانتفاء التالي
انما ذكره فيما بعد والمقصود الى الان تقديم المقدمات الثلث التي
ذكرناها قال فاذا اعتبرنا شخص الحاوي العلة كان مع
المحوي امكان لان شخص العلة متقدم في الوجوب والوجود

على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع
وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان
الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه
وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة والخلاء
غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء
من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه أقول الاولى
ان يجعل ابتداء البرهان وساوه على المقدمات الثلث من
ما منا ويحذف الشرطية المذكورة قبل فنقول لو كان الحاوي
علة للمحوى لكان متقدما عليه بالتشخص والوجود والوجوب
ويكون معه امكان تشخص المحوى وامكان وجوده لما بينا
ان تشخص العلة متقدم على تشخص المعلول واز وجود المعلول
ممكن مع وجود العلة فبعد هذا لا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء
واجبا مع وجوبه اعني وجوب الحاوي العلة او لا يكون وعلى
التقديرين يلزم الخلف اما ان كان واجبا مع وجوبه وعدم الخلاء
مع الملاء المحوى وجوبا فكان المعلول واجبا مع وجوب العلة
هذا خلف وان لم يكن عدم الخلاء واجبا مع وجوبه كان ممكنا
معه وكلما كان ممكنا مع غيره كان ممكنا في نفسه واجبا بغيره فعدم
الخلاء واجبا بغيره فثبت ان الفلك العالي لا يكون علة
لما تحته ولا للمحوى فيه قال واما ان يكون المحوى علة
لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب
اليه بوجه ولا يمكن أقول قد بينت ان الحاوي لا يكون
علة للمحوى فبقي عكسه وهو ان يكون المحوى علة للحاوي
فهو ايضا محال لان الحاوي اشرف واقوى من المحوى فلا يكون

المحوى الذي هو اخس واضعف علة له لان العلة يجب
كونها اشرف من المعلول واقوى وقوله فغير مذهوب
اليه يوهم اشارة الى اتفاق الحكماء على ان المحوى لا يكون علة
للحاوي الفصل الثاني في بيان شك يورد على ما ذكره
وجوابه قال وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم
السماوي غير جسم فلا بد من ان يقول انه يلزم من غير الجسم حاوي
ومحوى سوا كان عن واحد او عن اثنين فلا محالة ان امكان الخلاء
مع وجود الحاوي قد يعرض ما منا كما عرض فيما مضى ذكره لانك
تجعل الحاوي وجود اعن علة قبل وجود المحوى فاسمع أقول
توجيه هذا السوال المحال الزمتموه من كون الجسم الحاوي علة
للمحوى لازم من كون العقل علة للحاوي والمحوى سوا كان
علتهما واحدا او اكثر وذلك لانه لا بد وان يكون للحاوي وجود
قبل وجود المحوى فيكون مع وجود الحاوي للمحوى امكان لكن
وجود المحوى وعدم الخلاء معا وجوبا فلا يخلو اما ان يكون لعدم
الخلاء وجوب مع وجوب الحاوي او لا يكون وعلى التقديرين
يلزم الخلف الذي ذكرتموه فظهر ان هذا الخلف لم يلزم من كون
الحاوي علة للمحوى بل ان لزم لزم من نفس تقدم وجود الحاوي
على وجوب المحوى الذي لا بد منه وحينئذ يلزم احد الامرين وهو اما
ان يقال ليس المحوى وعدم الخلاء معا وجوبا واما ان يقال
انهما وان كانا معا وجوبا لكن لم يلزم من كون عدم الخلاء مع
وجود الحاوي وجوبا كون المحوى مع وجوده وجوبا قال
واعلم ان الحاوي اذا كان وجوده يصحب امكان المحوى
اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان

حين يتحدد بوجوه السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا بل
يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق
تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك
سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس
له بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا
عن شيئين اقول اجاب عن الشك بان الحاوي اذا كان
علة للمحوي صح وجوده امكان المحوي لان العلة يجب تقدمها
بالوجوب والوجود على وجود المعلول فلم يكن للمعلول مع وجود
العلة الا امكانه فاذا تشخص الحاوي وتحدد السطح الداخل
لم يجب معه ما يملأه وهو المحوي بل انما يجب بعده فيجب امكان
الخلاء واما اذا لم يكن الحاوي علة للمحوي لم يجب ان يسبق
تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه وهو المحوي لان
ذلك السبق اما بالزمان وهو محال واما بالذات وما ليس
بعلة له لا تقدم له عليه بالذات واذا لم يجب للحاوي سبق لا
بالزمان ولا بالذات لم يجب امكان عدم الخلاء فظهر الفرق
وقوله واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس له بعلة بل
مع العلة معناه ان الحاوي اذا لم يكن علة للمحوي وان كان
مع علة لم يلزم ان يكون له تقدم بالذات على المحوي كما للعلة
وهذا اشارة الى ان ما مع المتقدم بالذات لا يلزم ان يكون
متقدما بالذات وما ذكر من البرهان مبني على ان ما مع المتاخر
بالذات متاخر بالذات فانه جعل المحوي وعدم الخلاء معا
وجوبا وبتقدير كون الحاوي علة للمحوي يكون المحوي متاخرا
عن الحاوي بالذات وعدم الخلاء مع المحوي المتاخر بالذات فيكون

بالذات وهذا مما لا بد من الانفصال عنه او بيان الفرق على وجه
لا يلزم ان يقال ما مع المتقدم بالذات ليس متقدما بالذات او اتمام
البرهان على وجه لا يلزم ان يقال ان ما مع المتاخر بالذات متاخر
بالذات وقوله بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن
شيئين تاكيد لعدم تقدم الحاوي على المحوي بالوجوب اذ كانا عن
شيئين ولعمري انه يمكن اتمام البرهان على وجه لا نقول عدم الخلاء
ووجود المحوي معا بالوجوب بان يقال كما قال اذا كان المحوي
المعلول له مع وجود الحاوي العلة امكان فقط لم يجب وجود
الملاء فثبت امكان عدم الخلاء ولا حاجة ان نقول عدم الخلاء
ووجود المحوي معا هذا غاية ما يمكن ان يقال بما هنا على وجه
لا يلزم بيان الفرق بين ما يقال ان ما مع المتقدم بالذات ليس
متقدما بالذات وما مع المتاخر بالذات متاخر بالذات فان
الفرق بينهما مشكل الفصل الثالث في زيادة تقرير
ذلك السؤال وجوابه قال او لعلك تريد فنقول اذا خرج
على الاصول التي تقررت انه يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير
جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع
وجوب الغير الجسم الآخر بالذات لكن المحوي معلول لغير الجسم
الآخر فانه اذا اعتبرت له معيه مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في
حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن أقول هذا تاكيد
لذلك السؤال ووجهه انه قد تقدم من الاصول ان كل واحد من
الحاوي والمحوي يوجد عن علة وان كان علتاهما غير جسم فالحاوي
وان كان وجوبه بعد وجوب علته ووجوب المحوي ايضا بعد
وجوب علته لكن وجوب وجود الحاوي عن علته قبل وجوب وجود

المحوي عن علته قبله بالذات فيكون وجوب وجود الحاوي
عن علته مع وجوب وجود علة المحوي وفي حال هذه المعية المحوي
ممكن الوجود لكون المعلول مع علته ممكن الوجود فيكون المحوي
مع وجوب الحاوي ممكن الوجود ولزم امكان الخلاء مع وجوب
الحاوي وهو محال قال فجوابك ان هذا هو الطلب الاول
عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب
قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض امكان
الخلاء بوجه بل انما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تجدد الحاوي
لا يستولي على المحوي اقول هذا السؤال بعينه هو الاول
وجوابه جوابه وهو ان امكان المحوي ليس بالقياس الى الحاوي
بل بالقياس الى ما هو علته وان كان وجوب علة مع وجوب الحاوي
والخلاء انما يلزم امكانه من عدد الحاوي بسطحيه الباطن وعدم ما
يملاه ليس بالقياس الى هذا التجدد فانه بحسب القياس الى علته
ممكن الوجود فلا يعرض امكان الخلاء قال وليس كل ما هو بعد
مع ما هو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية
بحيث لم يكن علة ومعلوليه لم يجب بعديه ولا قبلية ولما لم يجب
ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلة
قبلا اللهم بالزمان اقول هذا جواب عن قولنا في تقرير
السؤال ان وجوب الحاوي مع وجوب علة المحوي المتقدم
على وجوب المحوي فيكون متقدما على وجوب المحوي لان ما مع قبل
قبل وما بعد مع بعد فقال هذا مسلم في الزمان فان كل ما مع
الشيء في الزمان فهو قبل ما بعده وبعد ما قبله فاما بحسب العلة
والمعلولية فغير لازم لان المعنى من تقدم العلة على المعلول تقدم

مخصوص بالعلة والمعلولية ومثل هذا التقدم والقبلية لا يتحقق
حيث لا يكون علة ومعلولية فان الشيء الذي هو مع العلة لا
يلزم ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا فان قلت كيف قلت
ان وجوب عدم الخلاء مع وجوب المحوي والمحوي بعد الحاوي بعدية
بالعلية فيكون وجوب عدم الخلاء بعد وجود الحاوي وبعديته
المحوي بعدية بالمعلولية ولا يلزم ان يكون ما مع المعلول معلولا
فلا يلزم ان يكون ما مع بعد بالمعلولية بعدا قلت قد انفصلنا
عن هذا بان قلنا لا حاجة لنا ان نقول وجوب علة الخلاء مع
وجوب المحوي بمعنى معية العدم بل يكفي ان يقول لو كان
الحاوي علة للمحوي لم يجب مع وجوبه وجوب تحدد باطنه بما يملاه
فيلزم امكان الخلاء ولا يلزم من هذا ان يكون المحوي الذي هو
الملاء عين عدم الخلاء او غيره بل السابق الى الذهن انه هو هو
الفصل الرابع في شك آخر وجوابه قال وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسهما
غير واجبي الوجوب فخلوهما كانهما غير واجب الوجود فاسمع ان
هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا امكان
ان يملأ خلاء بل انما يعرض ما يعرض اذا كان محددا فيلزم مع
تحدده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط به فيكون خلاء
اقول هذا سؤال آخر وهو ان كل واحد من الحاوي والمحوي
ممكن فكان خلوهما كانهما ممكنا بالامكان الخاص وجوابه ان اعتبار
امكانهما لا يقتضي امكان الخلاء لان الخلاء والملاء انما يكون حين
ما يتحدد السطح الباطن من الحاوي ويتحدد بذلك مكان فان
لم يكن ما يملاه كان خلاء والا كان ملاء وقبل ذلك فلا خلاء ولا

وجوابه خ

ملاء الفصل الخامس في ان الصورة الجسمية التي للحاوي ليست
علة للمحوي ولا نفسه ايضا علة له قال اشارة وهذا القول
واحد بعينه بسبب التقدم الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التي
يكون كصورته او الى جملته اقول لما ثبت ان الجسم الحاوي
لا يكون علة للمحوي لما سبق من الدليل وجب تعين ذلك الدليل
ان لا يكون صورته ولا نفسه ولا مجموعهما علة للمحوي لان ذلك
الدليل وهو ان العلة ما لم يتشخص لا يصدر عنها معلول يدل ايضا انما
فلو كان واحد منهما علة لم يصدر عنه المحوي الا بعد تشخصه ولزم
ما تقدم من امكان الخلا الفصل السادس فيما يتفرع على
ما ذكرنا من ان الاجسام السماوية لا يكون بعضها علة للبعض قال
ترتيب قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض
وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما يفعل
بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما يصدر
عنها افعالها بتوسط ما فيه قواها ولا توسط للجسم بين الشيء
وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى يوجدهما او لا فيوجد
بهما الجسم فاذن الصورة الجسمية اسبابا لهيوليات الاجسام
ولا لصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها
او اعراض اقول لما ثبت بما ذكرنا ان الاجسام السماوية
لا يكون بعضها علة لبعض ومن البين ان الاجسام العنصرية
لا يكون شيء منها علة للاجسام السماوية لزم من هاتين المقدمتين
ان علل الاجسام السماوية لا يكون اجساما فتعين كونها عقولا
مفارقة لكن الشيخ لم يذكر المقدمة الثانية لظهورها ولم يصرح ايضا
بالنتيجة لظهور لزومها عنها ثم ذكر بعد ذلك دليلا عاما على ان شيا من

الاجسام لا يكون علة لشيء منها كان العلة والمعلول سماويين
او عنصريين او مختلفين وهذا ذلك الدليل على مقدمات الاولى
ان الاجسام انما تفعل بصورها واحال البرهان على الفكر والنظر
الموقفين عليه بادنى تامل وذلك البرهان هو ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يفعل الجسم بهيولاه لان الهيولى
ماهيتها انها شيء بالقوة قابل وما يكون ماهيته انه قابل استحال
ان يفعل شيا فاستحال ان الجسم بها شيا واذا خرج الهيولى عن
الفاعلية لزم ان يكون الجسم انما يفعل بصورته الثانية ان الصور
الجسمانية والصور الغير الجسمانية التي هي كمالية للاجسام وهي
النفوس انما تفعل بتوسط ما فيه قواها اعني ان الصور الجسمانية
والصور الكمالية انما يفعل بتوسط الجسم الذي تلك الصور صور
له ويدل على ذلك الاستقراء لانا بعد الاستقراء يعلم ان القوى
الجسمانية ما لم يتوسط الجسم الذي هو محالها بينها وبين الجسم الذي
تتاثر عنها وضع مخصوص لا يصدر عنه ما يجب ان يصدر فان
القوة المسخنة التي في النار ما لم يسخن الجسم الناري ولم يحصل
بين الجسم الناري وجسم اخر وضع مخصوص اما مقارنه واما
مقاربة لم يسخن القوة النارية التي في الجسم الناري جسما اخر
وكذلك باقي الاجسام والافعال فاذن لا بد من امرين
احدهما توسط الجسم الحامل لها والثاني وضع معين بين الجسم
الحامل لتلك القوة وبين الجسم المتاثر عنها الثالثة ان علة
الجسم الموجدة له يكون اولا علة لاجزائه التي هي الهيولى والصورة
ثم له فيوجدهما اولا ويوجد الجسم بهما ثانيا وهذه المقدمة قد سبقت
من قبل الثالثة ان الجسم لا يتوسط بين القوة التي هو محالها

وبين الهيولى والصورة انما يلحقها الوضع سقوم كل واحد منهما
بالآخر ما سبق في النمط الاول فيمتنع ان يكون الجسم متوسطا
بين الصورة الفاعلة والصورة والهيولى المنفعلتين اذا عرفت
هذه المقدمات عرفت ان شيا من الاجسام لا يكون علة لشيء
منها فان الجسم انما يفعل بصورته وصورته لا يفعل الا بتوسطه من
الوجهين المذكورين وهذا من جهة الفاعل واما من جهة المنفعل
فهو ان الموجد للجسم يجب ان يكون موجدا لهيولاه وصورته
اولا حتى يوجد بهما الجسم ثانيا فاذا لم يمكن ان يكون الجسم متوسطا
بين الصورة الفاعلة وبين الصورة والهيولى المنفعلتين استحال
ان يكون الصورة الفاعلة فاعلة في الهيولى والصورة فاستحال
ان يكون فاعله في الجسم واذا لم يكن صورة جسم ما علة لجسم ما وثبت
ان الجسم انما يكون علة بصورته استحال ان يكون جسم ما علة لجسم
ما وهو المطلوب نعم الجسم قد يكون معدا لجسم آخر لما يجدد عليه
من الصور والاعراض كما تعد الصور النارية الجسم المائي بالتسخن
لما تجدد عليه من الصورة الهوائية والسخونة العرضية وهذا اخر
الطريق الدالة على اثبات العقول المسألة الثالثة
في ترتب الوجود وفيها فصول الاول في ان المعلول الاول
عقل وساير العقول بتوسط وساير الاجسام السماوية بتوسطها
قال بداية وتحصيل فقد بان لك ان جواهر غير
جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحد فقط لا
يشارك شيا آخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر
الغير الجسمانية معلولة لعلل غير جسمانية اقول لما ثبت قبل
ان العقول المفارقة التي هي جواهر غير جسمانية موجودة

وثبت ايضا ان واجب الوجود واحد لزم ان يكون العقول
كلها ممكنة معلولة قال وقد علمت ايضا ان الاجسام
السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة
اقول لما ثبت ان العقول المفارقة الممكنة المعلولة كثرة
وثبت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لكثرة من العقول
فيكون تلك العقول من هذه الجملة اقول قد علمت
ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدا الاثنين معا الا بتوسط
احدهما ولا مبدا للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول
الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر
العقلية الأخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية
اقول قد ثبت ايضا ان واجب الوجود لا يصدر عنه اثنان
الا ويكون احدهما بتوسط وثبت ايضا انه لا يصدر عنه جسم اصلا
فيكون الصادر منه بلا وسط عقلا واحدا ويكون من جملة تلك
العقول الكثيرة ويكون جملة تلك العقول صادرة بتوسط ذلك
الواحد ويكون الاجسام السماوية صادرة عنه بتوسط ساير
العقول ويكون الاجسام السماوية مستندة الى ساير العقول
اعني غير العقل الاول وانها يكون مستندة الى العقل الاول
وهو مستند الى واجب الوجود الفصل الثاني في ان
الاجسام السماوية يبتدى مع العقول في النزول بعد العقل
الاول قال زيادة تحصيل وليس يجب ان يترتب
العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لانك علمت ان
لكل جسم سماوي مبدا عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط
جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية يبتدى مع استمرار

باقٍ في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازله في استفادة الوجود
مع نزول السماويات اقول ــــ لو ترتب العقول ولم تترتب
الاجسام معها لم يمكن ان تترتب الاجسام السماوية بعدها لانها
حينئذ اما ان يصدر عن العقل الاخير فيكون قد صدر عن الواحد
اكثر من الواحد واما ان يصدر عنه فلك وساير الافلاك بتوسطه
فيكون الجرم الفلكي علة للجرم الفلكي وكلاهما خلف فوجب
اذن ان يترتب الاجسام السماوية مع ساير العقول عن العقل
الاول على وجه يكون الاستمرار بها في الجواهر العقلية وفي النزول
مستنده الوجود مع نزول السماويات مثل ان يصدر عن العقل
الاول عقل وفلك وعن الثاني عقل وفلك وهلم جرا حتى يتم
الاجرام السماوية مع عقولها فان قلت ــــ لم لا يجوز ان يكون
الصادر عن العقل الاول عقل فقط وعن الثاني عقل فقط
وهكذى الى عدد معين ثم يبتدئ الاجرام السماوية وحينئذ لا
يلزم ان يكون العقول بعد العقل الاول بعدد الافلاك
قلت ــــ غرضنا الآن ان السماويات لا يصدر عن عقل
واحد ولا بعضها عن بعض بل يبتدئ العقول التي الافلاك
معها نازله في استفادة الوجود كما بينا واما ان يكون بين العقول
السماوية والعقل الاول واسطة كانت واحدة او اكثر او لا يكون
واسطة اصلا فلا ــــ الفصل الثالث في كيفيه صدور عقل
وجسم فلكي عن العقل الاول قال ــــ زيادة تحصيل من
الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي
ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثي ولا حيثي
اختلاف بها الا ما لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول

واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقله
الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدا لشيء وبما له
من ذاته مبدا لشيء آخر ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو
متقوما من مختلفات وكيف لا وله ماهية امكانيه ووجود من
غيره واجب اقول ــــ لما ثبت ان العقل الاول يجب ان
يصدر عنه عقل وجسم سماوي لما ذكرنا من الدليل وقد ثبت
ايضا ان الاثنين لا يصدران عن واحد الا وفيه حيثيتان مختلفتان
وجب ان يكون في العقل الاول حيثيتان مختلفتان يصدر
منها عقل وفلك ولا شك ان للعقل الاول ما لكل شيء ممكن
وهو انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود وله ايضا
عقله لذاته وعقله للاول فيكون بما له من عقله الاول الموجب
لوجوده وحاله عنده مبدا لشيء وبما له من ذاته مبدا لشيء آخر
فان قلت ــــ قد سبق لي ان كل ما له حيثيتان فان احدهما
متقومة له فكيف يجعل في العقل الاول حيثيتين قلت ــــ انما
يمتنع ذلك فيما لا يكون معلولا فاما الممكن المعلول فلا مانع فيه من
ذلك وكيف لا يكون متقوما بمتقومات وله ماهية امكانيه ووجود
لغيره واجب فان قلت ــــ قد لا يكون في العقل الاول مانع
من تقومه بمتقومات من حيث هو ممكن معلول ولكن يكون فيه
مانع من ذلك من حيث امر آخر وذلك ان المعلول الاول يجب
كونه غير متقوم بمقومات لانه لو كان متقوما لكان مركبا وقد تقدم
قبل ان المعلول الاول يمتنع ان يكون مركبا ولان المعلول
الاول لو كان مركبا وقد ثبت ان علة المركب علة لاجزائه اولا ثم
للمركب اما بان يكون علة للجزئين معا واما بان يكون علة لجزء ويكون

ذلك الجزء علة للجزء الآخر فان كان الاول فقد صدر من المبدأ الاول
اكثر من واحد وان كان الثاني كان المعلول الاول بسيطا لا مركبا
فهذا مانع من كون المعلول الاول مركبا قلت هذا الامر لو
عنينا بالمركب المركب في الماهية اما لو عنينا بالمركب ما يكون له
علة امرين من ماهية ممكنة ووجوب الوجود بالغير فلا وهذا
التعدد واجب في الماهية الممكنة فان لها ماهية امكانية ووجود
بالغير واجب والمبدأ الاول يمتنع فيه التعدد من هذا الوجه فانه
لا ماهية له سوى الوجود الواجب بذاته وفيه ايضا تعدد
من وجه آخر وهو انه عاقل لذاته وعاقل لمبدأه الذي منه
وجوده وهذا التعدد ايضا ممتنع في المبدأ الاول فقد سقط
الشك المذكور قال ــــــــ لم يجب ان يكون الامر
الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة
مبدأ للكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول
الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر لجوهر جسماني اقول ــــــــ
لا شك ان الماهية الامكانية يناسب المادة والوجود الواجب
بالغير يناسب الصورة والامر المناسب للمادة يجب ان يكون
مبدأ للمناسب للمادة والمناسب للصورة للمناسب للصورة
والعقل يناسب الصورة لانه شيء بالفعل والجسم يناسب
المادة لانه مركب مما هو بالفعل ومما هو بالقوة فواجب ان
يكون الماهية الامكانية علة للجسم السماوي ووجوب الوجود
بالاول مبدأ للعقل هذا اذا اسندنا العقل والجسم السماوي
الى الماهية الامكانية والوجود الواجب بالاول واما اذا اسندناهما
الى التعقلين المذكورين فنقول عقله لذاته شبه المادة وعقله

للمبدأ الاول الذي هو منه وجوده شبه الصورة فيكون الاول
مبدأ للجسم السماوي والثاني مبدأ للعقل والشيخ لم يجر على نسق
واحد بل تارة يجعل الوجود الواجب بالاول علة للعقل
وتارة يجعل عقله للاول مبدأ له وكذلك في مبدأيه للجسم
السماوي وهذا يدل على انه غير جازم بواحد منهما وهو الحق
فان الجزم بامثال هذه الامور من غير برهان ممتنع بل الواجب
ان يقال لما عرفنا ان المعلول الاول فيه التعدد من الوجهين
المذكورين احتمل الاسناد الى الوجهين المذكورين قال ــــــــ
ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير سببا
لصورة ومادة جسميتين اقول ــــــــ معناه ان كونه عاقلا
للاول الذي منه وجب وجوده لما صار مبدأ للعقل بقي الآخر
وهو كونه عاقلا لذاته فيجب ان يكون هو علة لجسم سماوي لكن
الجسم مركب من مادة وصورة وقد بينا ان علة الجسم يجب ان يكون
علة لهما وان الواحد لا يكون مبدأ قريبا لهما فلهذا المعنى قال ــــــــ
ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين الى آخره واعلم
ان هذا الجواز لا يكفي في كونه علة للجسم فلا بد من تفصيل ذلك
وقد ذكر في غير هذا الكتاب ان امكانه ووجوده جميعا علة للجسم
السماوي فيكون امكانه علة لهيولاه ووجوده علة لصورته
واما وجوبه بالغير فهو علة للعقل الثاني وهذا هو الطريق الاول
الذي ذكرناه وهو اسناد العقل الثاني الى وجوب الوجود الاول
واسناد الجسم السماوي الى الماهية الامكانية الموجودة في كثير من
المواضع لم يذكر الماهية الامكانية بل نفس الامكان فقط واما
اذا اسندناهما الى كونه عاقلا للاول وكونه عاقلا لذاته فطريقه ان

فيقال كونه عاقلا للاول مبدا لجوهر عقلي وكونه عاقلا لذاته مبدا
للجسم السماوي ويفصله هذا فيقال عقله لذاته فيه تفصيل بحسب
تفصيل ذاته فان لذاته انه ممكن وانه موجود فكونه عاقلا
لذاته فيه تفصيل الى كونه عاقلا لامكانه وكونه عاقلا لوجوده فيجعل
الاول علة للمادة والثاني علة للصورة وهذا غاية ما يقال فيه
وبالجملة التوقف في هذه الاحتمالات اولى من الجزم لئلا يتردد
القول فيه كما تردد قول الشيخ **الفصل الرابع** في انه ليس
يجب ان يصدر عن كل عقل جوهر عقلي **قال** ونبه
وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب
ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل
يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم
ان الموجب لا ينعكس كليا **اقول** لما ثبت ان العقول
والافلاك نازلة من المبدا الاول معا وعلمنا ان الامور المختلفة
لا يصدر الا عن مختلفات علمنا ان العقل الثاني والجرم السماوي
الاقصى مستندان الى امرين مختلفين ولما لم يكن قبلهما الا العقل
الاول علمنا ان علتهما ما فيه من الامرين المختلفين وهذا لا ينعكس
حتى يقال ان كل عقل يكون فيه امران مختلفان يجب ان يكون
عنهما عقل وجرم سماوي فان الموجبة الكلية لا ينعكس موجبة
كلية وهذا فيه بحث من وجه العكس وهو ان قولنا كل مختلف
عن مختلف قضية كلية ليس عكسها كل مختلف عنه مختلف
وهذا من القضايا التي يتوهم في عكسها كما يتوهم في عكس قولنا الوتد
في الحائط فيقال عكسه الحائط في الوتد وليس كذلك بل عكسه
بعض ما في الحائط وتد فكذلك ما هنا عكس قولنا كل مختلف

عن مختلف بعض ما هو عن مختلف مختلف لا ان بعض ما هو مختلف
عنه مختلف حتى يقال لا يلزم من هذا ان كل مختلف عنه مختلف
ولعل الشيخ تسامح في اطلاق اسم العكس ها هنا لمشابهته العكس
فان قلت لا يلزم من هذا القدر ان لا يصدق قولنا كل
عقل مختلف الى الامرين المذكورين لا يكون علة لعقل وجرم
سماوي فان لقائل ان يقول اذا كان امكان العقل الاول
ووجوده علة لوجود الجسم السماوي وامكان كل عقل مساو
لامكان الاخر في الماهية وكذلك الوجود للوجود فيلزم ان
يكون امكان كل عقل ووجوده علة لجرم سماوي وكذلك
القول في وجوب العقل بالغير فكان يجب ان يكون كل عقل
علة لجوهر عقلي وجرم سماوي ولزم التسلسل **قلت**
لعل عقل العقل الاول بالاول اكمل واتم من عقل العقل
الثاني به وهكذا لا يزال يضعف عقل العقول الى ان يصير
بحيث لا يصلح ان يصدر عنه عقل وكذا القول في مبدا الجسم الاول
الفصل الخامس في ترتيب العقول والافلاك **قال**
تذكير فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه
جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي
حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه
جرم سماوي **اقول** لما ثبت ان المعلول الاول عقل
لزم كونه مبدعا بالحقيقة لان المبدا الاول اوجده بلا توسط مادة
ومدة وغيرهما وساير العقول انما يوجد عنه بتوسط العقل الاول
وان لم يكن بتوسط مادة ومدة ثم ان العقل الاول يوجد
عقلا وجرما سماويا والعقل الثاني ايضا كذلك حتى تتم عدد

الافلاك وينتهي الى عقل لا يلزم عنه عقل ويسمى بالعقل الاخير
والعقل الفعال لانه هو الفاعل في عالم الكون والفساد ه
الفصل السادس قال فيجب ان يكون هيولى العالم
العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام
السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها
بها الصورة واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل لكن
يختلف في هيولاها بحسب ما يختلف في استحقاقها لها بحسب
استعداداتها المختلفة ولا مبدأ لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفصيل
ما يلي جهة المذكور مما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك
الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر
اقول لما انتهت العقول في ترتبها نازلا الى العقل
الفعال وجب صدور هيولات العناصر الاربع وصورها
عن ذلك العقل لما ثبت ان الجسم لا يكون علة للجسم ولا للهيولى
والصورة لكن لزوم الهيولى عنه لا يستقر ما لم تقترن بها
الصورة لما تقدم ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وانه ايضا لا
يستقل وحده بايجاد الصورة ما لم يكن معونة من الاجرام السماوية
لان العناصر لقبولها الكون والفساد مشتركة في هيولاها ونسبة
العقل الفعال اليها على السواء فلم يصر بعضها اولى بان
يقبل الصورة النارية من بعض وكذلك الثلاثة الباقية فلا بد وان
يكون ذلك لاختلافها في استعداداتها لقبول صورة صورة
حتى اذا استعدت هيولى ما لقبول الصورة النارية مثلا استعدادا
تاما فاضت تلك الصورة عن العقل الفعال وكذلك القول
في ساير الصور ثم هذه الاستعدادات انما تختلف بسبب الاجرام

السماوية بان تنفصل القريب من المركز عن القريب من المحيط فما كان
قريبا من المركز كان اولى بالكثافة والبرد وما كان قريبا من المحيط
كان اولى باللطافة والحر ثم تنفصل كل واحد منهما الى قسمين آخرين
فتتم الاجرام العنصرية تصورها ولا بد للاجرام السماوية من احوال
اخرى تدق عن الاوهام تفاصيلها وان فطن لجملتها قال
ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماوية
امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها وهناك تفيض النفوس
النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم
وعند النفس الناطقة تقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة
الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الاضافات العالية
وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملت
ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان
والله الهادي الى الرشاد اقول لما تكلم في العناصر الاربع اراد
ان يتكلم في امتزاجاتها فقال ان الامتزاجات انما تحدث بسبب نسب
العناصر من السماوات ومن امور منبعثة منها كالشمس اذا اقتربت من سمت
الراس سخنت واذا بعدت بردت ويحصل بسبب الحر والبرد
امتزاجات معدة لقوى اخرى وهذه الامتزاجات انما تحصل
من الكواكب وحركاتها المخصوصة دون الافلاك فانها لبساطتها
لا تختلف تاثيراتها وهو مراد الشيخ من السماوية والامور المنبعثة عنها
والمراد بالقوى التي بعد الامتزاجات لها هو الصور النباتية والحيوانية
والانسانية فاذا استعدت المادة بسبب الامتزاجات لقبول
صورة من هذه الصور استعدادا تاما فاضت عن واهب الصور
وهو العقل الفعال المدبر لعالم الكون والفساد وعند ذلك

تفيض عن النفوس النباتية والحيوانية والانسانية والنفس الانسانية
هي آخر الجواهر العقلية اي المجردة عن المادة وعلائقها لاحتياجها
الى الاستكمال بالابدان والاستفادة من الافاضات العالية
وهذه الجملة وان ذكرناها على سبيل الاقتصاص والحكاية ولكنك
اذا تاملت ما اصلناه من الاصول تحققت جميع ذلك والله الموفق
فان قلت كيف يسند الصور الجسمانية باجناسها وانواعها وهيولاتها
مع كثرتها الى العقل الفعال مع وحدته وقد منعتم اسناد الكثرة الى الواحد
قلت العقل الفعال ليس بواحد من كل وجه حتى يمنع
اسناد الكثرة اليه بل فيه حيثيات متعددة واعتبارات مختلفة
فلا مانع من اسناد الكثرة اليه سيما وقد بينا ان الاجرام الفلكية تعاون
فيما يحدث قال النمط السابع في التجريد وفيه مسائل
الاولى في كيفية ترتيب الوجود قال تنبيه تامل كيف
ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد
من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس
الناطقة والعقل المستفاد ولما كانت النفس الناطقة التي
هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في جسم تتقوم به بل انما هي
ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا
للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية اقول يجب ان ينظر الى الحكمة
الصانع تعالى جده كيف ابتدا في الوجود من الاشرف فالاشرف
الى الاخس فالاخس حتى انتهى الى الهيولى التي هي اخس الاشياء
واول الموجودات واجب الوجود الذي هو اعلى واشرف من
كل شيء بل لا نسبة لشيء اليه في العلو والشرف وكيف يكون

لشيء ما اليه نسبة وهو واجب الوجود الذي منه كل شيء واليه يعود
كل شيء وبعده العقل الاول وبعده ساير العقول والنفوس
السماوية حتى انتهى الى العقل الفعال ثم ان العقل الفعال اوجب
الهيولى والصور الجسمانية باجناسها وانواعها ثم اخذ منها في التركيب
حتى ارتقى من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف فان الصور
الجسمانية اشرف من هيولاتها واشرف منها الصور النوعية واشرف
منها المركبات من انواع الاجسام فانها بالامتزاجات الحاصلة
بينها تخرج من السورات النارية والهوائية والمائية والارضية
ويحصل لها قسط من الاعتدال ولا تزال الامتزاجات تقرب
من الاعتدال الحقيقي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى التركيب الانساني الذي
هو اقرب الاجسام الى الاعتدال الحقيقي وعنده توجد النفس الناطقة
ثم ان النفس الناطقة ترتقي في مراتبها الكمالية الى العقل المستفاد الذي
هو اعلى مراتب النفوس الانسانية وبه تقرب من النفوس الفلكية
والملكية والعقول الروحانية فهذا هو الترتيب النازل من الاشرف
فالاشرف الى الاخس فالاخس ثم الارتقاء من الاخس فالاخس الى
الاشرف فالاشرف فتبارك الله رب العالمين والدليل على
بقاء النفس الناطقة بعد موت البدن ان علة وجود النفس
هو الجوهر العقلي الذي هو باق بعد موت البدن وان البدن
ليس شرطا في وجودها لان النفس الناطقة التي هي موضوع
ما للصور العقلية اي محل لها ليست بحالة في الجسم منطبعة فيه
حتى تفتقر في وجودها اليه افتقار الحال الى المحل وتتقوم به تقوم الحال
بالمحل بل تعلقها بالجسم لكونه آلة لها في استكمالها كمالاتها فاستحالة
الجسد وتغيره بالموت عن ان يكون آلة لها حافظا للعلاقة معها

لا يصير جوهرها ووجودها فثبت ان ما هو العلة والمبدا لوجود النفس
الناطقة باق والجسد ليس شرطا له فوجب ان تبقى بعد فساد
الجسد بالموت المسئلة الثانية في ان النفس الناطقة
غير محتاجة في تعقلاتها الى البدن وفيها فصول الاول في ان
النفس الناطقة تعقل بذاتها لا بآلة بدنية قال تبصرة
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل
الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت
لا بآلتها اقول انما سمى الشيخ هذا الفصل بالتبصرة لان
اقرب الاشياء الى الانسان نفسه الناطقة التي بها يفعل ويعقل
وكانه عنها اعمى فتبصر بهذا القدر لها اذا عرفت هذا فنقول قد عرفت
ان النفس الناطقة قابلة لتلك الصور العقلية والفاعلة لتلك
الصور هو العقل الفعال وقد ثبت انها باقية بعد فساد البدن
فاذا كان الفاعل والقابل باقيين لزم حصول الاثر فان
قلت لم لا يحصل تلك التعقلات في سن الطفولية مع
وجود الفاعل والقابل قلت قد علمت في مراتب النفوس
ان الاتصال بالعقل الفعال لم يحصل اذ ذاك وانما يحصل شيئا
فشيئا حتى يصير الاتصال بالعقل الفعال ملكة لها فاذ ذاك
تستغني عن البدن فان تعقلها للصور العقلية ليس بآلة جسمانية
كما علمت قبل بل بذاتها فعند ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم تبق محتاجة الى البدن في تعقلاتها وكانت تعقلاتها حاصلة بعد
فساد البدن قال ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض
للآلة البتة الا ويعرض للقوة كلال لما تعرض لا محالة لقوى
الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون

القوى الحسية والحركة في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة
واما في طريق النمو والازدياد اقول قد يورد على ما ذكره من
الاستدلال على ان النفس الناطقة عاقلة بذاتها فيقال لا يسلم
ان القوة العاقلة هي القابلة للصور العقلية ولكن لم لا يجوز ان
يكون تعلقها بالبدن شرطا لقبولها الصور العقلية كما كان البدن
شرطا في استفادتها ملكة الاتصال بالعقل الفعال ولجاب عن هذا
السوال بان دل على ان الآلة البدنية ليست شرطا لذلك القبول
فقال لو كانت القوة العاقلة انما يعقل بالآلة لكان كلما عرض
للآلة كلال عرض لتلك القوة كلال اما اولا فلان القوى الحسية
والحركة لما كانت انما يعقل ما يفعل من الحس والحركة بالآلة
وكلما يعرض للآلة التي بها الحس والحركة كلال عرض لتلك القوة
كلال كذلك فيما نحن فيه واما ثانيا فلان الآلة اذا كان محتاجا
اليها فاذا عرض لها كلال او اختلال فلو بقيت القوة كما كانت لم
يكن الآلة محتاجا اليها هذا خلف فثبت ان القوة العاقلة لو
كانت تفعل بالآلة لكان كلما عرض لها كلال عرض للقوة
كلال لكن التالي باطل فان القوى الجسمانية اخذة في سن الكهولة
في الانحلال والنقصان والقوة العقلية يكون اما ثابتة غير
ناقصة واما زايدة نامية فيلزم بطلان المقدم قال وليس
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها
فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج
اقول هذا جواب عن معارضة تعارض بها مع ذلك القياس
وهي ان يقال انا نرى الانسان في سن الشيخوخة وضعف
القوة الجسمانية يصير خرفا ناقص العقل ضعيف القوة العقلية

فدل على انها يفعل بآلة واجاب عنه بان قال انا لما ابينا
الشرطية الكلية القايلة بان القوة العاقلة لو كانت تعقل
بالآلة لكان يعرض لها كلال عند كلال الآلة فاذا استثنينا نقيض
التالي انتج نقيض المقدم واذا استثنينا عين التالي لم ينتج وانتم
استثنيتم عين التالي فان قلت نحن انما ذكرنا ذلك استثناء
لنقيض تالي شرطية اخرى غير هذا وهي ان القوة العاقلة
لو كانت تعقل بنفسها من غير آلة لما عرض لها كلال بكلال
الآلة لكن التالي باطل كما في سن الشيخوخة فالمقدم كذلك
قلت هذا حسن لو صحت الشرطية فلم قلتم ان القوة العاقلة
لو كانت تفعل بنفسها لا بآلة لما عرض لها كلال عند كلال
الآلة فانا نحن انما ندعي ان الآلة الجسمانية البدنية ليست شرطا
في تعقلها فصحت لنا الشرطية القايلة ان القوة الجسمانية لو كانت
شرطا في تعقل القوة العقلية لكان كلما عرض للآلة كلال
عرض للقوة العقلية كلال استدلالا باستثناء الشرطية على استثناء
المشروطة وانتم تدعون ان الآلة الجسمانية شرط في تعقل
القوة العاقلة فلا يصح لكم الشرطية القايلة ان القوة الجسمانية
لو لم تكن شرطا لكان كلما عرض للآلة كلال لم يعرض للقوة
العاقلة كلال ولا يصح الاستدلال بانتفاء ما ليس بشرط للشيء
على ثبوته قال واريدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض
له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا
فعل له في نفسه فاما اذا وجد ولا يشغله غيره ولا يحتاج دل على ان
له فعلا بنفسه اقول هذا تاكيد الجواب ذلك السؤال وهو
ان الشيء اذا كان فعله لا يتوقف على غيره ولم يعرض له غيره مانع

وشاغل من فعل نفسه حصل ذلك الفعل وان عرض مانع
وشاغل عن فعل نفسه امتنع ذلك الفاعل عن فعل نفسه فعلم ان
المستقل بالفعل قد لا يفعل لمانع فاذن انتفاء الفعل لمانع لا يدل
على انه ليس مستقلا بالفعل فاما اذا وجد الشيء ولم يمنعه مانع ولم يشغله
شاغل فظهر منه فعل دل ان ذلك الفعل من نفسه وما نعلمه
من قبيل الاول لان عدم فعل القوة العاقلة عند اختلال
القوى الجسمانية البدنية او كلالها حال الشيخوخة كان لاشتغال
النفس بتدبير البدن عن فعل نفسها وذلك لا يدل على ان
القوة العاقلة ليست مستقلة بفعل نفسها وهو التعقل فقد
استدللتم بما ليس بدليل وما فعلناه من قبيل الثاني لان القوة
العاقلة عند اختلال القوى الجسمانية وكلالها اذا لم يشغلها شاغل
ولا يمنعها مانع فظهر منها فعلها دل على انها مستقلة بالفعل فقد
استدللنا بما هو دليل فعلمنا بطلان ما ذكرتموه بالكلية الفصل
الثاني في ذكر حجة اخرى على المطلوب المذكور قال
زيادة تبصرة تامل ايضا ان القوى القايمة بالابدان يكلها تكرر
الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبع فعل فعلا على الفور
وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرايحة
الضعيفة اثر القوية وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف
ما وصف اقول هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة
لا تفعل ما تفعل بآلة جسمانية وتقريرها من وجهين احدهما ان القوة
الجسمانية يكلها تكرر الافاعيل سيما اذا كان التكرار متواليا فان
القوة الباصرة مهما تكرر عليها الابصار عرض لها كلال ولذلك
جعلت الاجفان العالية متحركة على تواتر لئلا تتوالى عليها الابصار

فلابكلها ولو توالى عليها السهر ضعفت ضعفا عظيما وكذا حال ساير
القوى الجسمانيه وهذا في القوى العقليه بالخلاف فانها كلما تكرر
عليها التعقلات قويت فعلمنا ان تعقلها ليس بآلة جسمانية الثاني
ان القوى الجسمانية المدركة اذا ادركت واحست شيئا قويا ثم ورد
عليها ضعيف لا يحس به فان القوه الباصرة اذا ادركت الشمس لم تحس
بالبقه والسحله والقوة السامعه اذا ادركت صوت الرعد لم تحس
بصوت ضعيف وكذلك القوة الشامة اذا احست برايحة قوية لم تحس
بالضعيفه وكذا ساير القوى الجسمانيه والقوة العاقلة بخلاف ذلك
فانها اذا عقلت معقولات عظيمة كانت في تلك الحالة على تعقلات
اضعف اقوى واقدر فعلمنا ان القوة العاقلة لا تعقل بآلة جسمانيه
الفصل الثالث في حجة اخرى قال زيادة تبصرة
ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا
فان القوى الجسمانية لا تدرك اليها بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه
لانها بالآلات لها الى آلتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست
القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء اقول هذه
حجة ثالثة على المطلوب وتقريرها ان كل ما لم يكن له فعل بنفسه
بل بالآلة لم يكن له في الآلة فعل ولا في فعله بالآلة فعل ويدل على
ذلك وجهان احدهما الاستقراء فان القوى الحساسة لما كانت
يدرك ما بالآلة لم يدرك الآلة ولا ادراكها بالآلة والثاني ان ما
يفعل بالآلة يمتنع ان يكون له في الآلة فعل لاستحالة ان يكون
للآلة آلة متوسطة بينها وبين الفاعل وكذلك يستحيل ان يكون
للآلة آلة متوسطة بين الفاعل بها وبين فعله بها فظهر ان كلما كان
فعله بالآلة لم يكن له فعل في الآلة ولا في فعله بالآلة والقوة العقلية

يدرك ما به يدرك وهي نفسها ويدرك انها يدرك ما يدرك بل انها يدرك
الآلات الجسمانيه وما يفعل بها ويدرك انما يفعل تلك الآلات الجسمانية
بل كل شيء معقول آلة كان او غيره انتج من الشكل الثاني ان
القوه العاقله لا تعقل بآلة جسمانية الفصل الرابع في حجة اخرى
على المطلوب قال زيادة تبصرة لو كانت القوة العاقلة منطبعة
في جسم من قلب او دماغ لكانت دايمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة
لانها انما تعقل بحصول صورة المعقل لها فان استانفت تعقلا
بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المعقل بعد ما لم يكن لها
ولانها مادية فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المعقل من
مادة موجودا في مادته ايضا ولان حصوله متعدد فهو غير الصورة
التي لم يكن له في مادته لمادته بالعدد فيكون قد حصل في مادة واحدة
بكونه باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا وقد سبق بيان
فساد هذا اقول تبين في هذه الحجة ان القوى العاقله
لو كانت حالة في جسم اما قلب او دماغ كما زعم الخصم يلزم ان يكون
تلك القوة تعقله دايما او لا تعقله دايما والتالي باطل فان القوة
العاقلة تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت فكذلك
المقدم بيان الشرطية ان القوة العاقلة لو كانت تعقله لكانت
اما تعقله بحصول صورته لها ومقارنتها اياها لكن ذلك الحصول
وتلك المقارنة ليست الا ما بينهما من المقارنة وانها دايمة فيلزم حينئذ
احد ما ذكرنا من الامرين اما ان تعقلها له انما يكون بحصول صورته
لها ومقارنته اياها فقد سبق من قبل انه لا معنى للتعقل الا مقارنة
المعقول للعقل واما ان تلك المقارنة ليست الا ما بينهما من المقارنة
الدايمة فلان تعقلها اياه لو كانت بمقارنة صورته للقوة العاقلة مقارنة

مستانفه كانت الصورة المستانفه غير الصورة الدائمة المقارنة
لامتناع ان يكون المتجدد عين الدائم وتلك الصورة الصورة الاخرى
المتجددة يكون مادية لان العالم بالمادي يجب كونه ماديا فيجب ان
يكون الصورة المتجددة المادية قائمة بالمادة التي فيها الجسم الذي
هو محل القوة العاقلة والصورة المتجددة والصورة الدائمة
متماثلان لانهما صورتا شي واحد فيلزم قيام المثلين بمادة واحدة
شخصية فان تلك المادة شخصية لكونها مكنوفة باعراض معينة
شخصية وذلك محال فعلمنا ان القوة العاقلة لو كانت تعقل
الجسم الذي هو محلها لمقارنة صورة اخرى متجددة غير الصورة
الدائمة المقارنة اياها لزم المحال وهذه المقدمات قد ثبتت كلها
صحت او فسدت قال فاذن هذه الصورة التي يصير
القوة المنفعلة متعقلة لا انها يكون الصورة التي للشي الذي
فيه القوة المعقلة والقوة المتعقلة مقارنة لها دايما فاما ان يكون
تلك المقارنة يوجب التعقل دايما او لا يحتمل التعقل اصلا وليس
ولا واحد من الامرين بصحيح اقول لما ثبت ان القوة
العاقلة لو عقلت ايها مقارنة صورة اخرى غير الصورة المقارنة
دايما لزم المحال فيلزم انها لو عقلت لعقلت بتلك المقارنة
الدائمة ولزم من ذلك انها تعقلها دايما وان لم يصلح لا تعقلها دايما
او نقول تلك المقارنة ان اوجبت التعقل لزم التعقل دايما
وان لم يوجب التعقل لزم ان يمتنع التعقل دايما لانه لا معنى
للتعقل الا مقارنة صورة المتعقل للمتعقل وهذه المقارنة حاصلة
دايما فيلزم حصول التعقل دايما فقد صحت الشرطية واما بيان بطلان
التالي فلانا نعلم ان القوة تارة تعقل القلب والدماغ واخرى لا

[illegible]

تعقلهما وذلك يقتضي بطلان المقدم وهو المطلوب الفصل
الخامس في بيان المقصود من هذه الفصول قال تكملة لهذه
الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته
اقول انما سمي الفصل تكملة لهذه الاشارات لان المقصود
منها بقاء النفس الناطقة بعد موت البدن وفساده وذلك انما يتم
في هذا الفصل فقال فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا يعني
النفس الناطقة له ان يفعل بذاته غير محتاج في تعقله وفي ذاته
الى البدن فلا يضره فساد البدن ثم ذكر دليلا اخر على ان النفس
بعد وجودها غير قابلة للفساد فقال ولانه اصل فلن يكون مركبا
من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على
انها اصل بل كالمركب من شي كالهيولى وشي كالصورة عدنا
بالكلام نحو الاصل من جرد به اقول هذا دليل اخر
على بقاء النفس بعد خراب البدن وتقريره انه جوهر غير مركب
وهو المعنى بالاصل وما لا يكون مركبا يمتنع ان يكون مركبا
من الهيولى والصورة وانه لا يقبل الفساد لان كل ما يقبل
الفساد فامكان فساده قائم مع فساده وذلك يستدعي محلا
وليس محله الفاسد لامتناع الموجود بالمعدوم فتعين ان يكون
محله المادة فثبت ان كل ما لا يكون مركبا بل كان اصلا فانه
غير قابل للفساد فان قلت لا نسلم انه اصل غير مركب
بل هو مركب من الهيولى والصورة قلت لو كان مركبا من
المادة والصورة لم يكن تلك المادة مركبة من المادة والصورة
دفعا للتسلسل فيكون تلك المادة جوهرا قائما بذاته محلا
للتعقلات ولا معنى للنفس الناطقة سوى هذا فثبت ان النفس

الناطقة جوهر بسيط وكل بسيط غير قابل للفساد قال
والاعراض وجودها في موضوعاتها فبقوة فسادها وحدوثها
هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب اقول هذا جواب
عن سوال يورد على ما قاله وهو ان البسيط غير قابل للفساد
وتوجيهه ان الصور والاعراض بسايط مع قبولها للفساد فقد
ثبت ان البسيط قابل للفساد واجاب عنه بان الاعراض
والصور وجودها في موضوعاتها فلا يلزم من قبولها الفساد تركبها
من المادة والصورة وذلك لان المركب من المادة والصورة
انما لزم من افتقار قوة الفساد الى مادة يتقوم بها وموضوع وللاعراض
موضوعات يتقوم بها قوة فسادها فلا يلزم التركيب من المادة
والصورة بخلاف النفس الناطقة فانها غير موجود في موضوع قال
واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد
وجودها لعللها وبانها اقول هذه نتيجة ما سبق من الدليل
وهو ان كل ما يكون بسيطا قايما بذاته لم يكن وجوده في موضوع فانه
لا يقبل الفساد بل يبقى دايما بدوام ما يجب به ثباتها بدوامه فان
قلت قد سبق ان كل حادث فانه مسبوق بمادة
سواء كان الحدوث كونا او فسادا فان كان كون النفس
الناطقة لتجردها عن المادة لا يقبل الفساد لزم ان يكون لتجردها
ايضا لا يقبل الحدوث ولزم قدم النفس الناطقة وانت لا
تقول به قلت هذا مما يجب تامله المسئلة الثالثة في ان
العاقل لا يتحد بالمعقول ولا شيء بشيء وفيها فصول الاول
في الدلالة على ان العاقل لا يتحد بالمعقول قال تنبيه وهو
ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة

عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل آ وكان هو على قولهم
نفسه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل
منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها اقول
ذهب قوم من الحكماء المتصدرين للافادة الى ان الجوهر العاقل
اذا عقل شيئا اتحد بالصورة المعقولة منه والشيخ ابطل ذلك بقوله
الجوهر العاقل اذا عقل آ واتحد به كما هو مذهبهم فاما ان بقي كما كان
قبل ان يعقل آ او لم يبق فان بقي كما كان قبل فسواء عقل
آ او لم يعقلها في ذاته وحاله لكنه قبل ان يعقل آ لم يتحد بالف
فكذلك بعد ان عقل آ وقد فرضناه متحدا به هذا خلف قال
وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته
فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس
كما هم يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث
شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر اقول قد لزم الخلف على
تقدير ان يبقى كما كان وكذلك الخلف لازم لو لم يبق كما كان لانه
اذا لم يبق كما كان فقد بطل امر كان قبل الاتحاد فذلك
الذي بطل اما ذاته او صفة من صفاته فان كان الذي بطل
صفة من صفاته فالذات باقية كما كانت فالصورة المعقولة ان
كانت باقية ايضا فلا اتحاد اذ لا وحدة مع الاثنينية وانما الزايل
حال من احواله واستحالة من حال الى حال وذلك لان الصورة
المعقولة لم يكن مقارنة للجوهر العاقل والآن صارت مقارنة
وان لم يكن الصورة المعقولة باقية ايضا لم يكن الاتحاد لان الموجود
لا يتحد بالمعدوم وان كان الذي بطل ذاته فقد عدم ذاته
وبطل فالصورة المعقولة ان بقيت لم يكن الاتحاد لان الموجود

لا تتحد بالمعدوم وان لم يبق ايضا فقد عدما جميعا وحدث امر آخر
وذلك لا يكون اتحادا كما يقولون بل كونا وفسادا فقد لزم الخلف
على التقدير الآخر وهذا البرهان قد يذكر على وجه عام وهو انه لو
اتحد امران فبعد الاتحاد ان بقيا فلا اتحاد وان عدما فلا اتحاد بل
كون وفساد وان عدم احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا لان الموجود
لا يتحد بالمعدوم قال ـــــ على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت
انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط اقول ـــــ
هذا تاكيد لتلك الاستحالة وذلك انه اذا لم يكن اتحاد بالحقيقة
بل استحالة احدهما الى الآخر وقد عرفت ان كل امرين يستحيل
احدهما الى الآخر فلهما هيولى مشتركة على ما سبق قبل في العناصر
المستحيلة بعضها الى بعض ويكون الحاصل بعد الاتحاد تجدد
امر مركب من هيولى وصورة لا تجدد امر واحد بسيط ٥
الفصل الثاني في تاكيد ذلك البرهان قال ـــــ زيادة
تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب يكون كما كان عند ما عقل
آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقل او يصير شيئا آخر ويلزم
ما تقدم ذكره اقول ـــــ هذا تاكيد لذلك الاول ووجهه ان
الجوهر العاقل اذا عقل شيئا واتحد به فاذا عقل شيئا آخر فاما ان
بقي كما كان عند الاتحاد بالاول او لم يبق ولزم الخلف على
التقديرين كما تقدم الفصل الثالث في ابطال اتحاد النفس
الناطقة بالعقل الفعال قال ـــــ وهم وتنبيه وهولاء قد
يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانها تعقل ذلك
الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها
بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير

العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل
المستفاد وهولاء بين ان جعلوا العقل الفعال متجزئا قد يتصل
منه شيء دون شيء او جعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة
واصلة الى كل معقول اقول ـــــ هولاء القايلون بالاتحاد
زعموا ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بالعقل الفعال
قالوا لانها انما تعقل بالاتصال بالعقل الفعال ثم قالوا
اتصالها بالعقل الفعال هو ان تتحد واستدلوا عليه بان النفس
الناطقة يصير العقل المستفاد وانما يصير العقل المستفاد اذا صار نفس
العقل الفعال متصلا بالنفس الناطقة فيكون العقل المستفاد
والشيخ ابطل ذلك بوجه خاص سوى الوجوه العامة فقال
لو اتحدت بالعقل الفعال فاما ان تتحد ببعض اجزايه دون
البعض او تتحد بكليته فان كان الاول كان العقل الفعال
متجزيا منقسما وان كان الثاني صارت النفس الناطقة لا تصالها
بالعقل الفعال بكليته كاملة مدركة لكل معقول هذا خلف
قال ـــــ على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي
العقل المستفاد حين ما يتصورونه قايمة اقول ـــــ معناه انهم
لما زعموا ان النفس الناطقة تصير بعينها العقل المستفاد فقد
زعموا اتحاد النفس الناطقة بالعقل المستفاد والمحال الذي ذكرناه
قبل لازم على قولهم بهذا الاتحاد الفصل الرابع في الحكاية
قال ـــــ حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس
عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاوون وهو حشف
كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه
وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض

بما هو استطرمن الاول اقول الغرض من هذه الحكاية
بيان ان القايل بهذا الاتحاد انما هو فرفوريوس و اتباعه
وانه صنف كتابا في ذلك وكان ذلك الكتاب يثني عليه
اصحاب ارسطاطاليس مع فساد ما يشتمل عليه ٥
الفصل الخامس في ابطال الاتحاد مطلقا قال
اشارة اعلم ان قول القايل ان شيا يصير شيا آخر لا على
سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع
شئ آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيا واحدا
فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول اقول
قول القايل ان شيا صار شيا آخر يطلق على ثلثة معان
احدها ان يكون الذات الواحدة متصفة بصفة فيزول
عنها ويحدث صفة اخرى وذلك على وجهين احدهما
ان يكون الزايل عرضا والحادث عرضا آخر كما يقال ان
الثوب الابيض صار اسود وثانيهما ان يكون الزايل
صورة والحادث صورة اخرى والمادة واحدة كما يقال
صار الماء هواء وثانيها ان يتركب الشئ مع غيره حتى
يحدث منها شئ ثالث وذلك ايضا على وجهين احدهما
ان يكون التركيب صناعيا كما يقال صار الغزل كرباسا وثانيهما
ان التركيب طبيعيا كما يقال صار التركيب ذهبا والزيبق
فضة وكل واحد من الامرين بنفسهما ممكن وثالثها
ان يصير الشئ الواحد مع واحد آخر واحدا لا على الوجهين المذكورين
وهذا محال غير معقول وقوله قول شعري اي تخيلي لا اصل
له قال فانه ان كان كل من الامرين موجودا

فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل
ان كان المعدوم قبل وحدث شي آخر اولم يحدث بان
كان المفروض باقيا او مصيرا اياه وان كانا معدومين فلم
يصر احدهما الآخر اقول الدليل على ابطال الاتحاد
على الوجه الثالث مطلقا ان شيا اذا صار شيا آخر واحدا فاما
ان يكون كل واحد منهما موجودا واما ان يكون معدوما
واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما فان كانا
موجودين فهما اثنان متميزان ولا اتحاد مع بقاء الاثنينية
وان كان كل واحد منهما معدوما فلم يصر احدهما الآخر
فلا اتحاد وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما
فكذلك لان الموجود لا يكون عين المعدوم وهذا القدر
يكفي في ابطال هذا القسم لكن الشيخ طوّل فيه بالفاظ غير
منتظمة في الظاهر وطريق نظمه ان يقال ان كان احدهما
غير موجود فقد بطل معنى الاتحاد ان كان المعدوم
قبل وحدث شي آخر اوكان المعدوم قبل ولم يحدث
شي آخر ان كان المعدوم باقيا او مصيرا اياه ومعناه انه
اذا كان احدهما غير موجود فقد بطل الاتحاد سواء كان المعدوم
قبل وحدث شي آخر بعد اوكان المعدوم قبل ولم يحدث
شي آخر بعد فلم يتحد الباقي بذلك المعدوم بل اجتمع معه شي
آخر وان كان المعدوم قبل ولم يحدث شي آخر بعد فلا
اتحاد ايضا لان المعدوم ان كان باقيا والموجود الباقي
ايضا باقيا فلم يصر الموجود الباقي ذلك المعدوم وهو
معدوم ولا ذلك الذي عدم وهو موجود وان كان ذلك

الباقي صار ذلك المعدوم وهو معدوم فلم يتحد بذلك الموجود
وهو موجود فعلى كل تقدير بطل الاتحاد بذلك الموجود
الذي عدم فهذا غاية ما يمكن في تصحيح هذا الكلام قال
بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع المائية
خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى اقول
هذا هو احد قسمي المعنى الثاني الذي قلناه وهو ان يكون المادة
الواحدة تتبدل صورها بصورة اخرى قال تذنيب وظهر
لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها
الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء اقول يلزم مما ذكرنا
من امتناع اتحاد الصورة المعقولة بالجوهر العاقل ان الجوهر
العاقل اذا عقل شيا ثبتت ذاته موجودة متقررة تتقرر فيها
الصورة المعقولة تقرر الحال في المحل وهو المعنى من الجلايا العقلية
الصور العقلية المسئلة الرابعة في التعقلات وفيها فصول
الاول فيما يعقله واجب الوجود من اقسام التعقلات قال
تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ان يستفاد من الصور
الخارجة مثلا كما يستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان
تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج
مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله
واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني اقول حصول
الصورة العقلية للقوة العاقلة اما فعلي واما انفعالي لانه اما
ان يكون مستفادا من الصورة الخارجة كما تستفيد تعقل صورة
السماء من السماء وهي المسمى بالعقل الانفعالي واما ان لا يكون
مستفادا من الصور الخارجية كما اذا تعقلنا شكلا معينا ثم نخرجه الى الوجود

الوجود الخارجي وهو المسمى بالعقل الفعلي وتعقل واجب الوجود
للاشياء يمتنع ان يكون انفعاليا لكان تعقله للاشياء مفتقرا اليها
فلا يكون واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
وقد بان بطلان ذلك فتعين ان يكون تعقل واجب الوجود
للاشياء عقلا فعليا الفصل الثاني في ان عقل واجب
الوجود للاشياء من ذاته قال تنبيه كل واحد من الوجهين
قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصور في
الاعيان او غير موجود بعد في جوهر قابل للصور المعقولة
ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك
لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود
يجب ان يكون له من ذاته اقول كل واحد من العقل
الفعلي والانفعالي اما ان يحصل للجوهر العاقل من ذاته واما
ان يحصل من غيره وذلك الغير يكون عقليا مصورا للصور الموجودة
في الجوهر العاقل للصور المعقولة سواء كانت صورها موجودة
في الخارج او لا يكون بعد موجودة في الخارج ولكنها يوجد في الخارج
ويكون الذي يحصل فيه الصور الصور المعقولة قابلا لها والحاصل
ان العاقل اما ان يعقل ما يعقل من ذاته او يعقل ما يعقل
من غيره لا من ذاته سواء كان عقله فعليا او انفعاليا وكل واحد
من هذين القسمين موجود اما حصول العقل الفعلي والانفعالي
من الغير فذلك مثل حصول الصور المعقولة لنا من العقل الفعال
واما حصولهما للجوهر العاقل من ذاته فلانه لو كان كل صورة
معقولة للجوهر العاقل انما يحصل من غيره لذهبت العقول
المفارقة الى غير النهاية لان ذلك الذي يحصل منه الصورة

العقلية يجب كونه عقلا مفارقا لان الصور العقلية بل ساير الصور
انما يحصل من العقل المفارق لما تقدم فيلزم ان يكون كل عقل
انما يعقل الصور المعقولة من عقل آخر وذلك يقتضي ذهابها
الي غير النهاية وذلك محال لانه يلزم ان يكون ما لا يتناهي
يحصره الوجود فان قلت انما يلزم الذهاب الي غير النهاية
ان لو لم يكن بعد المستفاد منه يستفيد من المستفيد قلت
نعم ولكن هذا القسم لما كان ظاهر البطلان اقتصر الشيخ علي الاول
فثبت ان كل واحد من القسمين موجود وعقل واجب الوجود
للاشياء يجب ان يكون من ذاته لا من غيره والا كان مفتقرا
في عقله للاشياء الي ذلك الغير وذلك علي واجب الوجود محال
الفصل الثالث في كيفية علمه تعالي بذاته وبساير
الاشياء قال اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل
ذاته بذاته علي ما حقق و يعقل ما بعده من حيث هو علة لما
بعده ومنه وجوده و تعقل ساير الاشياء من حيث وجوبها
في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا اقول
واجب الوجود يعقل ذاته بذاته لما تقدم وذاته علة لما
بعده اعني العقل الاول والعقل الاول علة للعقل الثاني
وللفلك الاول ونفسه وهكذا نازلا من عنده تعالي طولا وعرضا
اما طولا فاذا اخذت سلسلة واحدة من العلل والمعلولات
كالعقل الاول مع الثاني والثالث وهكذا واما عرضا فاذا اخذت
من هذه السلسلة واحدة من العلل مع معلوليها الثاني واذا
عرفت نزول هذه العلل طولا وعرضا فنقول يلزم من هذا
ان واجب الوجود يعقل ذاته ثم معلوله ثم معلوله طولا وعرضا
معلوله

وهكذا لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وبهذا الترتيب يلزم تعالي
جميع الاشياء وقوله ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده
ومنه وجوده اشارة الي ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فان
قلت العلم بذات العلة من حيث هي ذات العلة لا
يستلزم العلم بالمعلول فانا قد نعلم ذات العلة مع الجهل بالمعلول
بل العلم بذات العلة من حيث هي علة ربما يستلزم العلم بالمعلول
ولكنه لا يجوز ان يكون علة له لان العلم بهذه الحيثية المخصوصة
علم باضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم والعلم بالاضافة المخصوصة
علة للعلم بالمعلول لزم الدور قلت العلم بالاضافة بين الشيئين
يتوقف علي العلم بهما باعتبارهما ولا يتوقف علي العلم بهما بهيتها
ولا بوجودهما فانا قد نعلم ان مماسة النار لجرم ما علة لاحتراقه وان
لم نعلم لا وجود مماسة النار ولا احتراقه بل العلم بوجود ذات
العلة مع العلم بكونها علة علة للعلم بالمعلول اذا عرفت هذا فنقول
واجب الوجود انما يعقل ذاته بذاته وذاته علة لما بعده علي
تفصيل سبق ذكره وانه يعقل غيره تعقلا فعليا لا يتوقف
علي وجود المعلول لا انفعاليا يتوقف عليه ثم انه من حيث ذاته
علة لما بعده فيكون عقله لذاته علة لعقله لما بعده علي الوجه
الذي هو علة له وكذلك القول في عقل الجواهر العقلية لذواتها
ولما بعدها الفصل الرابع في مراتب التعقلات قال
اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء
كون الشيء مدركا ومدركا يتلوه ادراك الجواهر العقلية الاول
باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية
التي هي رسم ونقش عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب

اقول مراتب الادراكات والتعقلات ثلث الاولى ادراك
واجب الوجود لذاته الاشياء وهي افضلها واجلها وانه تعالى
يدرك كل شئ من ذاته والثانية ادراك العقول وهي
الجواهر العقلية فانها تدرك عللها باشراق عللها عليها وافاضة
تلك الادراكات عليها منها وتدرك معلولاتها من ذواتها فبعض
ادراكاتها من ذواتها وبعضها من عللها الثالثة ادراكات النفوس
فانها باسرها من الجواهر العقلية وادراكاتها كلها تفيض عليها من
تلك الجواهر بحسب استعداداتها المختلفة مبادئها ومناسباتها فانه
اذا حصل لها استعداد تام مناسب لصورة عقلية فاضت تلك
الصورة من تلك الجواهر العقلية وتلك الاستعدادات مبادئها
مختلفة وانما سماها بالنقش والرسم لانها حادثة غير باقية كالنقش المنطبع
في اللوح يثبت ويزول فادراكات الجواهر العقلية كلها دائمة
غير زائلة الفصل الخامس في سوال يورد على تعقل واجب
الوجود بالاشياء قال وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت
ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا
حقا بل هناك كثرة اقول هذا سوال وارد على قوله
ان واجب الوجود يعقل جميع المعقولات وتقريره ان المعقول
لا يتحد بالعاقل لما تقدم من بطلان القول بالاتحاد ولا بعض
المعقولات ببعض وواجب الوجود يعقل كل معقول فيحصل
في ذاته بحسب كل معقول صورة متساوية لذلك المعقول
فيحصل في ذاته تعالى كثرة فلا يكون واحدا حقا هذا خلف
قال فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته

عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة
لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب خاص وكثرة
اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول
يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة اسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته اقول
اجاب عن هذا السوال بانه تعالى يعقل ذاته بذاته ويلزم من عقله
بذاته من حيث هو قائم بذاته عقله لما بعده عقله بالمعقولات
الكثيرة وتلك الكثرة حاصلة في اللوازم لا في المقومات ثم ان
تلك اللوازم غير حاصلة جملة بل هي مترتبة على ما عرفت
من انه يلزم من عقله بذاته عقله بالعقل الاول ثم معلولاته
وهلم جرا وكثرة اللوازم لا يقدح في وحدة الملزوم فان الواحد
الذي هو ابعد الاشياء عن قبول الكثرة يلزمه كونه نصف الاثنين
وثلث الثلاثة وهكذا الى غير النهاية فظهر ان كثرة اللوازم سواء
كانت متباينة عن الذات او غير متباينة لا يقدح في الوحدة
ثم اكد ذلك بان واجب الوجود يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وسلوب وبسبب هذه الكثرة كثرت اسماؤه
تعالى وكل ذلك لا يقدح في وحدانيته واعلم ان هذا الكلام
يدل على امرين احدهما ان واجب الوجود يجوز ان يكون مبدا
لاثنين واكثر وان كان صدور الاثنين عنه من حيثيتين لازمتين
وان افضى ذلك الى حصول لوازم غير متناهية لذاته فان حصول
اللوازم الغير المتناهية لا يقدح في وحدة الملزوم وقد ادعى الشيخ
هناك ان التسلسل الى غير النهاية في اللوازم ممتنع وثانيهما
انه يجوز ان يكون ذاته تعالى فاعلا لشئ وقابلا له لان ذاته

فاعلة لتلك المعقولات الغير المتناهية وقابلة لحصولها لذاته
والقائل بان العاقل يتحد بالمعقول انما حمله على القول بالاتحاد
لاجل لزوم هذين الامرين من حصول صورة المعقول في العاقل
المسئلة السادسة في كيفية علمه بالجزئيات وفيها فصول
الاول في تقسيم تعقل الجزئيات قال الاشياء الجزئية قد تعقل
كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدإ
نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه يعقل
وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها
كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي
يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان
كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا
وهو جزئي ما في مقابله كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن
عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا
له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث عند
حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا
الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل لان بين
كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف
معين في وقت معين من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك
امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده اقول
الجزئي يعقل من وجهين احدهما ان يعقل على امر كلي كما يعقل
الكليات لا يتغير ذلك التعقل بتغير المعقول والثاني ان
يعقل على وجه جزئي لا كما يعقل الكليات بل يتغير ذلك التعقل
بتغير المعقول اما الاول فكما يعقل الكسوف جزئيا

من حيث اسبابه منسوبة الى مبدإ معين لا تعدد فيه بل يكون
نوعه في شخصه وانما قلنا نوعه في شخصه ليمكن تعقل الاسباب
مجتمعة فان مبدأ تلك الاسباب لو كان متعددا لتلك المبادي
المتعددة قد لا تجتمع فلا تجتمع الاسباب فلا تعقل مجتمعة فاذن
ذلك الكسوف الجزئي قد تعقل وقوعه لاجل اجتماع تلك الاسباب
الجزئية وتوافيها واحاطة العقل بها كما يعقل انه اذا حصل القمر
وهو جزئي في وقت كذا وهو ايضا جزئي في مقابله الشمس
وهي ايضا جزئية في عقده كذا وهو ايضا جزئي فانه يحصل
ذلك الكسوف المعين الجزئي فهذا الكسوف يعقل على
وجه كلي لا يتغير ولا يتبدل فالعاقل يعقل هذا الكسوف الجزئي
سواء وقع او لم يقع بعد وهو واقع وربما وقع هذا الكسوف المعين
ولا يكون عند العاقل احاطة بوقوعه ولا وقوعه واما
الثاني فكما يعقل ان هذا الكسوف المعين وقع او هو واقع
او سيقع بحسب نسبته الى الزمان المعين في الماضي او الحاضر
او المستقبل وهذا التعقل يتغير بتغير المعقول فانه يحدث
مع حدوثه ويزول مع زواله واما الاول فانه يكون ثابتا
لا يحدث بحدوثه ولا يزول بزواله مع كونه علما بجزئي فان الذي
يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وكونه في موضع كذا يكون كسوف
معين في وقت معين من الزمان الذي بين الحالين الاولى
والثانية وهي كون القمر في موضع كذا وكونه في موضع كذا يعقله
كذلك قبل حدوث الكسوف ومعه وبعده وهذا تفسير قوله
في زمان اول الحالين محدود وزعم بعض الفضلاء ان هذا تخبيط
لا حاجة اليه والاول حذفه الفصل الثاني في اقسام

تغير الصفات قال تنبيه واشارة وقد تتغير الصفات بالاشيا

على وجوه منها مثل ان يسود الذي كان ابيض و ذلك

باستحالة صفة متقررة غير مضافة ومنها مثل ان يكون الشيء

قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال

انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذن عن صفته ولكن من غير

تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها

اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا

ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثابتا

فانه ليس كونه قادرا متعلقا بالاضافات المتعينة تعلق ما لا بد

منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة

الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل

كونه قادرا لا تتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما تتغير

الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل الذي قبله

اقول اقسام الصفات ثلثة احدها الصفات الحقيقية

كالسواد والبياض الثاني الصفات الاضافية ككون

الشيء يمينا وشمالا والثالث الصفات الحقيقية التي لها

اضافة ما كالعلم والقدرة فانهما صفتان حقيقيتان لهما اضافة

الى المعلوم والمقدور اما القسم الاول فانه يمتنع تغير

صفة منه الى اخرى مع بقائها وبقاء الذات غير متغيرة فانها

صفات متقررة لا اضافة لها الى شيء ما واما القسم الثاني

وهو الصفات الاضافية فانها اذا تغيرت لم تتغير الذات وان

تغيرت الاضافة وهذا القسم لم يذكره الشيخ بعد واما القسم

الثالث فهو على قسمين احدهما ما لا يتغير بتغير ما له من الاضافة

وثانيهما ما يتغير بتغير ما له من الاضافة واما القسم الاول وهو القسم

الثاني من الكتاب وكالقدرة فانها صفة حقيقية لها اضافة الى

المقدور فان الشيء اذا كان قادرا على تحريك جسم معين فلو اذا

عدم ذلك الجسم استحال ان يبقى كونه قادرا على تحريكه لكن المتغير

اضافة القادر الى ذلك الجسم فان كونه قادرا صفة غير متعددة ولها

اضافة الى امر كلي وهو تحريك الاجسام بحال من الاحوال وهذا

الامر الكلي يدخل فيه زيد وعمرو وغيرهما وهذه الصفة لهذه

الاضافة الكلية يلزم الذات لزوما اوليا واما الاضافة الى

زيد وعمرو فانما يلحقها لحوقا ثابتا فانه لو لم يكن زيد في الوجود ولا

في الامكان ولم يحصل الاضافة الى تحريكه لم يقدح في كونه قادرا

على تحريك الاجسام فان الاضافة الى الاجسام المعينة ليست

مما لا بد منه لكونه قادرا على التحريك بل الذي لا بد منه تلك الاضافة

الكلية فعرفنا ان هذه الاضافات المعينة لا توجب تغير تلك

القدرة ولا تغير الذات الموصوفة بها وقوله وهذا القسم كالمقابل

للاول ومعناه ان القسم الاول وهو الصفات الحقيقية التي

لا اضافة لها بتغير الصفة والموصوف بها قال ومنها مثل

ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير

عالما بان الشيء ليس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا

فان كونه عالما بشيء ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما

بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بحركة جزئية بل يكون

العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة

لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة يحققها لا

كما كان في كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات لشيء فهذا اذا اختلف

حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشئ
الذي له الصفه لا في اضافه الصفه نفسها فقط بل وفي الصفه التي يلزمها
تلك الاضافة ايضا فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له
تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم
الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا يؤثر في الذات اقول
هذا القسم هو القسم الثاني من القسم الثالث وهو الصفات الحقيقية
التي لها اضافه بتغير الصفة والموصوف بتغيرها وذلك كالعلم فان
العلم بالشئ صفه حقيقية لها اضافه الى المعلوم ولكن تلك الاضافة
ليست الى امر كلي يدخل فيه زيد وعمرو وغيرهما بل تختص الاضافه
به حتى اذا كان عالما بامر كلي يدخل فيه زيد وعمرو وكان عالما بهما
بل اذا علم مقدمة يدخل فيها زيد كقولنا كل انسان حيوان لم يلزم من
هذا القدر ان زيدا حيوان بل العلم بالنتيجة وهو ان زيدا حيوان
علم متجدد عند استحداد العلم بالمقدمة الاخرى ويتجدد له اضافة
مختصة بالنتيجة بخلاف كونه قادرا كما تقدم بيانه فاذا علمنا ان الشئ
ليس بموجود فاذا حدث ووجد علمنا كونه موجودا وهو المعنى
من قوله ليس فتلك الاضافه المختصة بكونه معدوما قد زالت
وحدثت اضافة اخرى متجددة متعلقة بكونه موجودا مختصة
ليس لهذه الصفة اضافة كلية تبقى بقايها بعد زوال الاضافه المخصوصة
اذا عرفت هذا فنقول كل ما يقبل التغير في ذاته وصفاته فانه يقبل
تبدل الصفات كلها واما الذي لا يقبل التغير ولا يكون موضوعا
له فانه لا يقبل تبدل الصفات الحقيقية بل يقبل تبدل الصفات
الاضافية المحضة ويقبل تبدل الاضافه التي لا توجب تبدل الصفه
ولا يقبل تبدل الاضافه التي توجب تبدل الصفه والذات الموصوفة

بها وقوله الا في اضافات بعيدة يريد به الاضافه الثانية التي
ذكرناها في القدرة فان قلت ما الدليل على ان العلم صفة
حقيقية فان من الناس من زعم ان العلم صفة اضافية لا توجب
تغيرها تغيرا في الذات كساير الصفات الاضافيه قلت الدليل
عليه ان العلم والادراك كما تقدم هو حصول صورة المعلوم في العالم
حصولا يشبه حصول الخيال في الحس ولا معنى للصفه الحقيقية الا الصفه
الحاصلة في الموصوف فكان العلم والادراك صفة حقيقية عرض
لها اضافة خاصة الى المعلوم فان قلت ما الفرق بين الصفه
الاضافيه والصفة الحقيقية التي يعرض لها اضافة فان الاضافة
عندكم امر وجودي ولا بد لكل صفة وجودية من محل فالصفة
الاضافيه حاصلة في محل ولا محل لها سوى المضافين فان
اضافة احدهما الى الاخر غير اضافه الاخر اليه فيكون اضافه كل
واحد منهما الى الاخر حاصلة فيه فالابوة اضافه الاب الى الابن
فيكون قايمة به والبنوة اضافة الابن الى الاب فيكون قايمة
به وكذلك ساير الاضافات كالعلية والمعلولية فالعلية قايمة
بالعلة والمعلولية بالمعلول قلت الفرق ان الصفه الحقيقية
يكون متمكنه من الذات متقررة فيها والصفات الاضافيه لا يكون
متقررة متمكنة في الذات بل انما يعرض للذات عروضا ضعيفا
فلضعف عروضها للذات وبيانها في نفسها ظن عدمها صرفه
ومن يجعل لها وجودا يجعل لها وجودا شبيها بالعدم فلذلك لا تتاثر
الذات بزوالها عنها وان كان قوامها بها قال لكن كونك
يمينا وشمالا اضافه محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال
متقررة في نفسك يتبعها اضافه لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال

مضافة لا ذو اضافة محضة اقول هذه الصفات هي الصفات
الاضافية الصرفة التي لا تقرر لها في الشيء ولا يمكن بخلاف كون
الشيء قادرا وعالما فانه صفة متقررة فيه متمكنة يتبعها اضافة كانت
الاضافية لازمة كما في العلم بالكلي والقدرة على التحريك الكلي
او غير لازمة كما في العلم بالجزئي والقدرة على تحريك الجزئي فالمتصف
بالاضافة المحضة ذو اضافة محضة وبالصفة الحقيقية التي يتبعها
اضافة ذو حال مضافة وقد علمت ان كثيرا من المتكلمين زعموا
ان العلم صفة اضافية لا حقيقية قال تذنيب فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض له لصفة ذاته ان يتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي
على الزمان والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل
شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون
كما علمت اقول لما ثبت ان الجزئي قد يعلم على وجه
كلي لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم وقد يعلم على وجه جزئي يلزم
من تغيره تغير العلم فرع عليه وقال واجب الوجود يمتنع عليه
التغير في ذاته وصفاته فيلزم ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
الاول لا على الوجه الثاني حتى يكون ذلك العلم زمانيا يدخل
فيه الماضي والحاضر والمستقبل فيعين تغيرها فاذن يجب
ان يكون واجب الوجود عالما بكل شيء لاجل ان كل شيء
معلول له اما بوسط او بغيره والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
فيتادى علمه الى كل شيء بعينه فان كل شيء بعينه قدره بتفصيل

قضائه الاول وقضاؤه الاول هو الحكم الكلي الواحد الذي يترتب
عليه التفاصيل وذلك التادي واجب لما بينا ان الممكن ما لم يجب
صدوره عن علته لا يصدر عنها الفصل الثالث في شرح
عناية الباري تعالى بالكائنات قال اشارة فالعناية
هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى
يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته فيكون
الموجود وفق المعلوم على احسن نظام من انبعاث قصد وطلب
من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل
منبع لفيضان الخير في الكل اقول تفسير العناية هاهنا
هو بعينه تفسير العناية المذكورة حيث منعنا كون واجب الوجود
مختارا فلا حاجة الى الاعادة هاهنا لكنه لما منع كون واجب الوجود
عالما بالجزئيات اراد ان يجدد شرح عنايته بالكائنات فاعاده ههنا
هو المعنى ثم فلا نطول الكلام باعادته المسئلة السابعة
في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي وفيها فصول الاول
في اسباب الشر قال اشارة الامور الممكنة في الوجود منها يجوز
ان يتعرى عن وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها
امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض
منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات
وفي القسمة امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا
كان الوجود المحض مبدا لفيضان الوجود الخير الصواب
كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية
وما شبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد
خير كثير ولا نوى به تحرزا عن شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق

النار فان النار لا تفصل فصيلتها ولا يكمل معونها في تتمم الوجود
الآن يكون بحيث تؤدي وتولم ماسنوق لها مصادمته من اجسام
حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانيه لا يمكن ان يكون بحيث
يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل
النار في تلك اتصالها الى اجتماعات ومصاكات موديه وان تتادى
احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع خطا عقد سار
في المعاد وفي الحق اوفرط هيجان غالب عامل من شهوه
او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة ولا تعتز
عنانها او يكون بحيث تعرض لها عند المصاكات عارض
خطا اوعلمه هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص سالمين
واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم من في
العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر
بالعرض كانه مرضي به بالعرض اقول اقسام الامور
الممكنة الوجود بالقياس الى الخير والشر بالقسمة الاولى ثلثه
الاولى ان يكون خيرا محضا لا شر فيه والثاني ان يكون
شرا محضا لا خير فيه والثالث ان يكون فيه خير وشر وهذا على
ثلثة اقسام احدها ان يكون الخير غالبا والشر مغلوبا والثاني
بالعكس وثالثها ان الخير والشر متساويان لا غلبة لاحدهما
على الآخر فاذن الاقسام خمسة الاول ان يكون خيرا
محضا لا شر فيه ولا فساد الثاني ان يكون الخير غالبا والشر
مغلوبا ولكن لا يمكن ان يكون الخير الذي فيه فلا الفصيلة
التي له الا وذلك الشر القليل يكون لازما عند ازدحامات
الحركات وتصادم المتحركات وهذان القسمان يجب فيضانهما

عن واجب الوجود اما الاول فلان الجود المحض مبدا لفيضان
الوجود الخيري وهذا كالجواهر العقلية فانها خيرات محضة لا
شر فيها ولا فساد واما الثاني فلان ترك الخير الكثير احترازا
عن الشر القليل شر كثير وهذا مثل النار فانها لا يكمل فضيلتها
في تكميل الوجود الا ان يكون بحيث يتادى بها من الاجسام
الحيوانيه والنباتيه ما يتصل بها او يقربها باحراقها اياه كذلك الاجسام
الحيوانية لا يمكن ان يكمل ما لها من الفصيلة الا وان يكون
بحيث تتادى في حركاتها وسكناتها التي هي من فضائلها
وفضايل قواها الى اجتماعات ومصادمات موديه وكذلك
الاجسام الانسانيه لا يمكن ان يكمل فضيلتها في قواها وخواصها
في نفسها وبدنها حتى يكون بحيث يتادى احوالها في افعالها
واقوالها وافكارها الى ان تخطي وارتطامها وتعتقد اعتقادا
ضارا لها في المعاد والوصول الى الحق او تفرط لها هيجان شهوة
اوغضب ضارا لها في المعاد ولا تتقوى سايرا القوى المذكورة
على دفع ذلك الافراط الحاصل من هيجان الشهوة والغضب
حتى يكون بحيث يعرض الخطاء والهيجان المذكوران لكن
هذا وان وقع يكون في اشخاص قليلة بالقياس الى الاشخاص السالمين
عن ذلك وفي اوقات اقل من اوقات واما الاقسام
الثلثة الباقيه وهي ان يكون الموجود شرا مطلقا لا خير فيه او
ان يكون الشر غالبا على الخير او مساويا له فغير موجود فانا
نعلم بعد الاستقراء ان علامات الالم والمرض وان كانا كثيرين فان
الصحة والسلامة عن الالم اكثر اذا عرفت هذا عرفت ان دخول
الشر في القضاء الالهي انما هو بالعرض لان المقصود من الموجودات

ما فيها من الخيرات لكن لما يمكن تعريتها عن الشر القليل كان
ذلك الشر مقصودا ومرضيا به بالعرض الفصل الثاني
في السؤال على قوله ان في الموجودات ما هو خير محض او
الخير غالب قال وهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر
الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار
هذا الصنف منسوبا منهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال
البدن في هيئته ثلثة البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط
في الجمال والصحة وحال القبيح وحال المسقام او السقيم الذي
هو عرضة للاذى والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة
البدنية قسطا وافرا ومعتدلا او يسلمان كذلك حال النفس
في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة
القصوى والسعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما
في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد
وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه
في جملة اهل السلامة وينال حظا تاما من الخيرات الآجلة
وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة وكل
واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف
اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة عليه وافرة
اقول هذا السؤال اورده على ما ذكره من غلبة الخير
وندرة الشر وتحريره ان الغالب على اكثر الناس الجهل والحمق
وطاعة الشهوة والغضب ومتابعة الهوى وساير الاخلاق
الرذيلة وكل ذلك ضار في امر المعاد لكونه سببا للعقوبة وكان
الشر في الناس غالبا لا نادرا واجاب عنه بانا نعلم ان احوال

الناس في بدنه في حسنه وقبحه وحاله ثلثة طرفان وواسطة فالطرف
الاول البالغ في الحسن والجمال والثاني البالغ في القبح والسماجة
والثالث المتوسط بينهما وكذلك حاله في صحة البدن وسقمه
ايضا ثلثة البالغ في السقم وهو المسقام والسقيم والثالث المتوسط
فيهما وكل واحد من الطرف الاول والوسط من كل واحد منهما
ينالان قسطا وافرا ومعتدلا من السعادة العاجلة البدنية اما
القسط الوافر فللطرف الاول واما المعتدل فللمتوسط وقوله
او يسلمان معناه وهما يسلمان اي يسلمان من الذي للطرف
الآخر وذكره بلفظ او للاتباع اذا عرفت ان احوال الانسان
في بدنه هذه الثلثة فاعلم ايضا ان حاله في هيئات نفسه هذه الثلثة
طرفان وواسطة فالطرف الفاضل حال البالغ في العقل
والعلم والخلق الحسن والطرف المفضول حال البالغ في
الجهل ورداءة الخلق والثالث المتوسط بينهما فمن هو
في الطرف الاول الفاضل وهو في الدرجة العالية من السعادة
الاخروية ومن هو في الطرف الآخر فهو في الشقاوة الابدية
ومن في الوسط لاسيما بين درجتي العلم والجهل فهو في وسط
من المرتبتين فان جهله لا يضره في المعاد اذا كان بسيطا
وان لم يحصل له النفع الجسيم الحاصل من العلم في المعاد وهو
من اهل السلامة في المعاد مع انه ينال من السعادة في
العاجلة حظا وافرا واذا عرفت ان السلامة حاصلة لمن
هو في المرتبة الوسطى واغلب الناس من هذه المرتبة فان
كل واحد من الطرفين في كل شيء نادر والوسط منه غالب
فاذا انضم الطرف الفاضل الى الوسط كانت السعادة

والنجاة عالية الفصل الثالث فيما يورد على ما ذكره ايضا
من قلة الشر في الوجود قال ـــ تنبيه لا يتعين عندك
ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يتعين عندك انها
لا تنال اصلا الا باستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها
نوعا اشرف اقول ـــ قد يقال ان السعادة
الاخروية نوع واحد وان ذلك النوع لا ينال الا بالكمال في
العلم وذلك قليل جدا واجاب عنه بان السعادة الاخروية
انواع منها ما ينال بالكمال في العلوم النظرية والعقايد
الصحيحة الحقة ومنها ما دون ذلك حتى ينتهي الى الخالي
عن العلم وقد يكون له نوع آخر من السعادة لاكتساب
الاخلاق الجميلة وهكذا حتى ينتهي من احسن الناس خلقا
الى عديم الخلق الحسن بالكلية ولكل طبقة من هذه
الطبقات نوع من السعادة الاخروية غير النوع الذي
لاصحاب الطبقة الاخرى قال ـــ ولا يتعين عندك
ان تفاريق الخطايا مالكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود
ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص
الناس اقول ـــ هذا جواب عن سؤال آخر
وهو ان يقال بان الخطايا تقطع عصمة النجاة فلا ينجو
من العذاب الا الاتقياء والحكماء الذين لم يدنسوا
انفسهم بالمعاصي والعقايد الفاسدة وذلك في اقل الناس
فيكون الشر غالبا واجاب عنه بان الذي يقطع عصمة
النجاة ويوجب العذاب المخلد هو نوع من الجهل وهو

العقايد الردية دون الجهل البسيط الساذج واما الاخلاق
المؤذية الردية فانها توجب العذاب مدة ثم تنقطع وتتخلص
اصحابها الى السعة من رحمه الله تعالى فما يحصل لهم من النعيم
السرمد بالنسبة الى ما حصل لهم من العذاب في المدة المتناهية
يكون غالبا لا نسبة للمتناهي الى غير المتناهي وايضا ليس
كل خلق ردي يوجب العذاب المخلد بل نوع منه وهو
المتمكن من النفس تمكنا تاما وذلك قليل نادر جدا قال
ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل
الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع
لهذا فصلا بيان اقول ـــ ذهب المعتزلة الى ان
النجاة انما تحصل لاهل الاعتقادات الحقة بالبراهين
دون من يعتقدها تقليدا فرد عليهم وقال لا تصغ اليهم حيث يجعلون
النجاة وقفا مقصورا على عدد معدود وهم الذين ذكرناهم
ومصروفة عن اهل الجهل البسيط واهل الخطايا واصحاب
الاخلاق الردية الى الابد فرد عليهم بقوله واستوسع رحمة
الله تعالى فان النفوس الخالية عن الاعتقادات الردية
والنفوس المباشرة لبعض الاثام والخطايا ينالون من
السعادة الاخروية نيلا بعد ان يتخلصوا من العذاب المحدود
الى رحمة الله تعالى على سبيل الدوام فيكون الغلبة لاهل
النجاة الفصل الرابع في سؤال آخر على اصل دخول
الشر في القضاء الالهي قال ـــ وهم وتنبيه او لعلك
تقول هذا امكن ان يبرا القسم الثاني عن لحوق الشر
فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيا

غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه واما هذا القسم فى
اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به
الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المتصادمات الجارية
فاذا يرى عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار رجعلت غير
النار والماء غير الماء فترك وجود هذا وهو على صفة المذكورة
غير لايق بالجود على ما بينا اقول هذا سوال يورد ههنا
فيقال لم لا يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر حتى يكون الخير
محضا واجاب عنه بان هذا القسم لو برى عن الشر لجعل غير
نفسه وجعل غير النار نارا وغير الماء ماء او بالعكس ولم يمكن
اهمال هذا القسم فان اهمال الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير وذلك غير لايق بالجود الحكيم كما تقدم الفصل
الخامس فى سوال يورد على القدر والعقاب على المعاصى قال
وهم وتنبيه ولعلك ايضا تقول فان كان القدر فلم العقاب
اقول هذا سوال جيد وتحريره ان الفعل الصادر
عن المكلف انما يصدر بقدر الله تعالى وكل ما هو بقدره فلا بد من
وقوعه شاء المكلف او ابى وعلى هذا يكون الخير واقعا
فى فعل المكلف فاذا لم يكن اختيار فيما يصدر عنه من المعاصى وعقاب
العبد على ما يصدر منه من غير اختياره وارادته لا يليق بالجواد
الكريم الرحيم قال فتامل جوابه ان العقاب للنفس
على خطيتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه وهو لازم من
لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها
بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدى
له من خارج فحديث آخر اقول اجاب عن هذا السوال

من وجهين احدهما وهو اللايق بما مضى من مذهبهم فى ترتيب
الموجودات والنزول من عللها اليها فقال ان عقاب النفس على
خطاياها من العقايد الباطلة والاخلاق الردية ضرورية فانها لما
اكتسبها فى الدنيا فعند الانقطاع عن البدن وعلايقه يبقى فى العذاب
الدايم او المنقطع على تفصيل سبق فهذا العذاب من ضرورات
تلك الخطايا وضرب لذلك مثلا وهو ان البدن اذا حصلت
له نهمة فى الماكول والمشروب حتى يتناول ما لا ينبغى او ما ينبغى
اكثر مما ينبغى فان المرض يتبع ضرورة كذلك فيما نحن فيه واما
اكتساب النفس تلك العقايد والاخلاق فلاحوال ماضية
ينساق اليها وتلك الاحوال لا بد من وقوعها ووقوع ما يتبعها
فهذا هو الجواب اللايق بمذهبهم واما ان يكون ذلك العقاب
لا لاجل التبعية الضرورية بل لان الفاعل المختار اختار
عقابه على اكتسابه فذلك مما يليق بمذهب القايلين بالفاعل
المختار وهو المراد بقوله فذلك حديث آخر قال ثم اذا
سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان
يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فتنفع
فى الاكثر وللتصديق تاكيد التخويف فاذا عرض من اسباب
القدر ان عارض التخويف والاعتبار فركب الخطا واتى بالجريمة
وجب التصديق لاجل الغرض العام اقول هذا
هو الجواب الثانى على قول القايلين بالفاعل المختار فقال يحسن
ايضا من الفاعل المختار ان يعاقب على ارتكاب الخطايا واقتحام
الجرايم فان التخويف واجب فى الاسباب التى ينفع فى الاكثر
لمنع الناس عن ارتكاب ما فيه مفسدة واذا كان هذا التخويف

واجبا والتصديق يحقق التخويف ويؤكده وكان واجبا ابانته وترتبه
على الجرائم والخطايا واذا عرض من اسباب القدر التي قدرها الله تعالى
وعارض ذلك التخويف والاعتبار وهو الامتناع عن تلك المفاسد والجرائم
وجب ذلك التصديق وترتب ذلك العقاب عليه لاجل الغرض
العام وهو الخلق عن مباشرة الاسباب الموجبة للفساد قال
وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن
هناك الايجاب المتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة
كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزوي لاجل الكلي كما لا يلتفت
لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته
لتسلم اقول هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان عقاب
ذلك الواحد لا يلايم جناب المختار الرحيم ولا يوجب صدوره عنه
فكان يجب ان لا يعاقبه واجاب عنه بان الامر كذلك لو لم يكن
هناك الايجاب المتلى بذلك القدر ولم يكن في المفسدة التي تقع له
مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت الى المفسدة الجزئية لاجل المصلحة
الكلية كما لا يلتفت الى مفسدة الجزء لاجل مصلحة الكل فانه
يحسن قطع اليد المتآكلة لاجل استدامة البدن بكليته واما
قوله لا يلتفت لفت الجزوي معناه لا ينظر اليه يقال
لم يلتفت لفت فلان اي لم ينظر اليه قال واما ما
يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال
انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ
بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا
كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح
ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حقق

الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت
اصناف المقدمات في موضع آخر اقول حديث العدل
والظلم ووجوب الاخذ بالعدل والترك بالظلم هو ان يقال
عقاب المجبر على المعصية غير المختار فيها عليها ظلم وترك عقابه
عليها عدل والعدل واجب الاخذ به والظلم واجب الامتناع
عنه فوجب ان لا يعاقب الله احدا على معصية واجاب عنه بان
قال هذا الكلام مبني على مقدمات متقابلة وهي ان ذلك
العقاب المذكور ظلم وتركه عدل والظلم واجب الامتناع
عنه والعدل واجب الاتيان به وهذه المقدمات المشهورة
بين الناس جمعهم عليها ارتياد المصالح ومع ذلك فانها ليست
كلية بل لعل ذلك بالنسبة الى بعض الفاعلين يعني سوى
الله تعالى والامور الضرورية الواجبة لا تترك لاجل المقدمات
المشهورة التي لا يمكن اثباتها بالبرهان وهذا هو آخر هذا النمط
وبالله التوفيق النمط الثامن في البهجة والسعادة وفيها
مسائل المسئلة الاولى في ان اللذة النفسانية اقوى
من اللذة الحسية وفيها فصلان الاول في ان اللذة
الوهمية والخيالية اقوى من الحسية وكذلك العقلية قال
وهم وتنبيه انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذة
القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها
خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال
له اليس الذ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات
وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر
خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه

لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض من مطعوم ومنكوح
لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمه فيعرض الجد
عنهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة اثر والذ لامحالة هناك من
المطعوم والمنكوح اقول من الناس من انكر اللذة بالكلية
ومنهم من اعترف بها الا انهم اختلفوا فمنهم من قال لا لذة الا الحسية
وانكر سايرها ومنهم من اعترف بسايرها ولكنه قال اللذات
القوية العالية هي الحسية وما عداها لذات ضعيفة غير حقيقية
وهم الاكثرون وابطل ذلك بان اقوى اللذات
الحسية واثرها عند العامة لذة المنكوح والمطعوم والمشروب
واللذة الوهمية اقوى منها لوجوه الاول ان الواحد منا
اذا عرض له غلبة ما ولو في امر خسيس كالنرد والشطرنج وامثالهما
ففي تلك الحالة قد يحضره مطعوم ومنكوح فيرفضه ويعرض عنه
لما يوثره من لذة الغلبة الوهمية ولولا ان اللذة الوهمية
اقوى واثر لامتنع ترجيحها على اللذة الحسية الثاني انه
اذا حضر له منكوح ومطعوم وهو في صحبة جماعة ذي حشمة يحتشمهم
فانه يمتنع من الاكل والنكاح مراعاة للحشمة التي هي لذة وهمية
ولولا رجحانها عليها لما كان الامر كذلك قال واذا
عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه
اثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني منافس فيه واثروا فيه
غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبيرا من
الناس كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء
الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب عند مناجزة
المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد ممتطيا ظهر الخطر لما

يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك تصل اليه وهو ميت
اقول الثالث ان الكريم اذا عرض لذة انعام على
من يستحقه فانه يوثرها على اللذة الشهوانية الحيوانية المنافس فيها
وهي لذة المطعوم والمشروب والملبوس ونحوه ويوثر غيره على
نفسه مسرعا الى الانعام عليه وذلك يدل على قوة اللذة الوهمية
ورجحانها على الحسية الرابع ان كبير النفس يصبر على الجوع والعطش
ولا يريق ماء وجهه في طلب المطعوم والمشروب محافظة على ماء وجهه
وربما يفضيان به الى العطب والهلاك الخامس ان كبير النفس
ايضا يقتحم الخطر ويستحسن اهوال الموت ومفاجات الهلاك
عند مناجزة بعض المبارزين في القتال وربما تقدم ويقتحم على عدد
كثير وركب ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت
وكانه يرى ان ذلك يصل اليه وهو ميت ولولا ان اللذة الوهمية
اقوى من الحسية لما فوت اللذات العاجلة على نفسه لاجل
لذة وهمية آجلة قال فقد بان ان اللذات الباطنة
مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل
وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على
الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات
يوثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من
مخاطرتها ذات حمايتها انفسها واذا كانت اللذات الباطنة اعظم
من الظاهرة وان لم يكن عقلية فما ظنك بالعقلية اقول
قد ظهر ان اللذة الباطنة اقوى من اللذات الظاهرة ثم هذه
القوة والرجحان ليس مقصورا على العقل والعقلاء بل وفي
العجم والبهم من الحيوانات فان كلاب الصيد يقتنص ويصطاد

ثم تمسكه لصاحبه على الجوع وقد تحمله اليه والراضعة من الحيوان تؤثر
ولدها على نفسها وقد تخاطر وتقاتل محافظة عليه اعظم من
مخاطرتها ومقاتلتها محاماة على نفسها ومحافظة عليها واذا
كانت اللذات الباطنة التي هي الوهمية والخيالية اقوى
من اللذات الظاهرة الحسية مع انها غير عقلية فاللذات
العقلية المستعلية على اللذات الباطنة اولى بتلك القوة
وذلك الرجحان الفصل الثاني في الرد على من انكر
اللذة العقلية قال تذنيب فلا ينبغي لنا ان نسمع الى
من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح
فاي سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال
له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم
من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخرى
نسبة يعتد بها اقول فرع على ذلك وقال لو قال قايل
لو كنا على حال لا ناكل فيها ولا نكتفي باللذات الحسية من المنكوح
وغيره لكنا في شقاوة عظيمة ولم يكن لنا شيء من السعادة وهذا
القايل عمي عن احوال الملائكة والقوة الروحانية فيجب ان
ينصح لها فيقال لو ان الملائكة لا ناكل ولا تشرب ولا تنكح ولا
حظ لهم في شيء من اللذات الحسية مع ان ما هم فيه من اللذة
والبهجة اقوى واشرف من لذة الانعام بل لا نسبة لاحدهما
الى الاخرى المسألة الثانية في الالم واللذة وفيها فصول
الاول في ماهية اللذة والالم قال تنبيه ان اللذة
هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث
هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة

وشر اقول اللذة في المشهور ادراك الملايم والالم ادراك
المنافي وفسر الملايم بالكمال والخير والمنافي بالآفة والشر
والشيخ اقام تفسيرهما مقامهما للاختصار وهذا الرسم يشتمل على قيود
الاول الادراك والثاني كون الادراك ادراكا لوصول
شيء الى المدرك والثالث ان يكون ذلك المدرك فيه الواصل
اليه كمالا وخيرا الرابع كون ذلك الكمال والخير كمالا وخيرا
عند المدرك الخامس كون ذلك الادراك ادراكا له من حيث
هو كذلك اما الاول وهو ان الادراك فقد مر تفسيره والنيل
كالمرادف له ويمكن ان يرجع الادراك الى الوصول والنيل
الى الواصل ويكون معناهما ان المدرك ينال الواصل ان يحصل
له ويدرك وصوله اليه وهو الاشبه لئلا يلزم التكرار وبهذا ظهر
تفسير الثاني واما الثالث وهو كون الشيء كمالا وخيرا فقد قيل
الكمال هو ان يحصل للشيء ما من شانه ان يكون له ذلك
وهو قول الاكثرين ولعل مرادهم ان يحصل للشيء ما ينبغي ان
يكون له ذلك وفي كلام الشيخ اشارة الى ان كمال الشيء ما ينحوه
ويطلبه اما بطبعه واما بارادته وماهية الطلب والانجاه نحو الشيء
معلومة والخير كالمترادف للكمال بما بينا فان كمال الشيء ان
يحصل له ما يطلبه وينحو نحوه والآفة والنقص تقابلان الكمال
وقول الشيخ في مواضع بان الخير هو الوجود والشر هو العدم محمول
على ان الخير منحصر في الامور الوجودية والشر منحصر في الامور
العدمية لا ان الخير نفسه هو الوجود والشر نفسه هو العدم وقد قيل
ان الخير هو اللذة او ما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم او ما
يكون وسيلة اليه وعلى هذا لا يمكن تفسير اللذة بالخير والالم بالشر

احترازا عن الدور وعلى ما ذكرنا من تفسير الخير بما يكون مطلوب الوجود
والشر بما يكون مطلوب العدم لا يلزم الدور واذا عرفت
معنى اللذة فقد عرفت معنى الالم لكونه مقابله قال ———
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند
الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو
عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل اقول ——— هذه فايدة القيد
الرابع وهو كون المدرك كمالا وخيرا عند المدرك فانه قيد به لان
الكمال والخير يختلف باختلاف المدرك فقد يكون الشيء
خيرا بالقياس الى شيء دون غيره فان ما هو الملائم والخير عند
الشهوة هو المطعم والمنكح ونحو ذلك وما هو الملائم والخير
عند الغضب هو الغلبة والانتقام وما هو الملائم وحده عند
العقل فامران احدهما الحق والثاني الجميل فانه يلائمه
الحق تارة كما بعد الموت والجميل تارة كما قبل الموت ويلائمه
الحق باعتبار وذلك عند استكمال العقل النظري والجميل باعتبار
وذلك عند استكمال العقل العملي فهذه الثلثة هي الخيرات
الملائمة للشهوة والغضب والعقل فالاول يسمى لذة شهوانية
والثاني لذة غضبية والثالث لذة عقلية قال ——— ومن
العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان
همم ذوي العقول في ذلك مختلفة اقول ——— لما ذكر ان اللذة
العقلية مختلفة ذكر ان من اللذات العقلية نيل الشكر والحمد والثناء
والكرامة وامثالها اتى وبالعكس قال ——— وكل خير بالقياس
الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويحو نحوه استعداده الاول اقول ———

والعقل الكامل في ذلك [illegible]

لما ذكر اقسام الكمال والخير عاد الى حده فقال الخير بالقياس الى كل
شيء هو كماله الذي يختص به ويتوجه نحوه بحسب ما له من الاستعداد
الاول الفطري وهذا تفسير الخير بالكمال قال ——— وكل لذة
فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وادراك له من حيث هو كذلك
اقول ——— لما شرح الامور التي ذكرها عاد الى حد اللذة فقال
كل لذة فلابد فيها من امور احدها الكمال الاضافي يتناول القيد
الثالث والرابع والثاني ادراك ذلك الكمال الاضافي وهو يتناول
الاول والثاني والثالث كون ذلك الادراك ادراكا له من حيث
هو كذلك وهذا القيد الخامس والفايدة فيه ان الشيء قد يكون
كمالا من وجه دون وجه فادراكه من وجهة الكمالية والخيرية
يكون لذة ومن الوجه الآخر لا يكون كما يكون في الانسان من
خير وشر كحسن الخلق وسماحة الخلق اذا عرفت ان اللذة يتعلق
بالامور المذكورة عرفت ان الالم يتعلق ايضا بامور احدها الآفة
الاضافية والثاني ادراك تلك الآفة الاضافية والثالث
كون ذلك الادراك ادراكا لها من حيث هي كذلك والشيخ
لم يذكر القيد الاخير في الالم اعتمادا على معرفته من اللذة
الفصل الثاني في سوال يرد على ما ذكر وجوابه قال
وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا يلتذ به اللذة التي يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ
بهما ما يلتذ بالحلو اقول ——— هذا نقض على قوله اللذة ادراك
الملائم وتحريره ان اللذة لو كانت هي ادراك الكمال والملائم لكان
كل من ادرك الامر الملائم له بحصوله حصلت له اللذة الحاصلة عند
تناول الحلو قال ——— فجوابك بعد المسامحة والتسليم ان الشرط

كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على
ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية معافصة
غير خفي التدريج لذة عظيمة اقول اجاب عن هذا النقض بان بعد
التسليم ما بال لا يلتذ بالصحة والسلامة الا ان شرط اللذة حصول الكمال
والشعور به والهيئات المستقرة لا يشعر بها فان الحرارة والبرودة
اذا استقرت في العضو لا يحس بهما كذلك الصحة والسلامة اذا استقرت
لا يحصل الشعور بهما فاما اذا ابتدأنا كالمريض والوصب اذا عاد الى الطبع
دفعة ظاهر التدريج غير خفيه فانه يجد لذة عظيمة الفصل الثالث
في سوال آخر وجوابه قال تنبيه واللذيذ قد يحصل فيكره
كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء سابقا وليس
ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال او ليس يشعر
به الحس من حيث هو خير اقول تحرير السوال انه لو كانت
اللذة ادراك الملائم لحصلت اللذة حيث ما حصل ولو كان الالم
ادراك المنافي لحصل حيث ما حصل وليس كذلك فان الحلو ملائم
والمر غير ملائم مع ان بعض المرضى يكره الحلو ويشتهي الحامض والمر
واجاب عنه بان الحلو غير ملائم في تلك الحالة فانه لا يشعر به
من حيث هو ملائم والمر والحامض يشعر بهما من حيث هما خير في
تلك الحالة فان استمرار المريض اياهما لما في المعدة من الخلط الرديء
الغليظ الذي يحتاج الى تقطيعه الفصل الرابع في رسم اللذة بما
لا يرد عليه تلك الاسولة قال تنبيه اذا اردنا ان نستظهر
في البيان مع عما سلف عنه اذا لطف لفهمه ردنا فقلنا ان اللذة
ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه
اذا لم يكن سالما فارغا لكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليك

المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام
اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت شهوته ولذته وتادت
تاخر ما هو الآن يكرهه اقول هذا رسم للحد على وجه لا يرد
عليه شيء من تلك الاسولة وان كان ما سبق كافيا لكن لعله لا يفهمه
الفهم فيستظهر برسم آخر ويقول اللذة ادراك الكمال والخير من حيث
هو كذلك بشرطين احدهما ان لا يكون هناك شاغل عن الادراك
الاضافي والثاني ان لا يكون هناك ما يضاد المدرك فانه
مع احدهما ربما لا يدرك الكمال والخير من حيث هو كمال وخير
ولا يشعر به اما اذا كان هناك شاغل فكما اذا كان الشخص ممتلي
المعدة جدا فانه يانف الطعام اللذيذ واما اذا كان هناك
ما يضاد المدرك فكما اذا كان عليل المعدة فانه يعاف الطعام
الحلو واذا كانت اللذة هي الادراك المخصوص من حيث
هي ادراك مخصوص وزال الامران جميعا عادت اللذة
والشهوة كما كانا وحصل لا دكن تاخر ما يكرهه قبل النزول
الفصل الخامس في ان المولم قد لا يشعر به مع
حضوره قال تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم
ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى
او معوقة كما في الخدر فلا يتالم بها فاذا انتعشت القوة او زال
العائق عظم الالم اقول عدم الاحساس بالمولم وعدم
الشعور به يكون لامرين احدهما كسقوط القوة الدراكة كما
عند الموت في المرض الشديد وحضور السبب العظيم الثاني
ان يكون القوى الدراكة معاقة عن فعلها فلا يحس به كما في العضو
الخدر فانه لا يتالم بقطعه لكون القوة الدراكة معوقة عن

فعلها فاذا زال كل واحد من هذين الامرين بان يعود
القوة منبعثة في المرض ويزول العايق في الخدر فانه يجد
الما شديدا المسالة الثالثة في اللذة العقلية وفيها
فصول الاول في الشوق الى اللذة والتحرز عن
الالم قال تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن
اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك
قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة
كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال
العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يقاس
وصب الاسقام عند الحمية اقول عدم الشوق
الى اللذة لا يدل على عدمها وكذلك عدم الشوق الى التحرز
عن الالم لا يدل على عدمه فان كل واحد من الالم واللذة
قد يكون ثابتا ولا يكون الى اللذة شوق لانه لم يذق طعم
المقاسات مثال الاول العنين فانه لا يشتاق الى لذة
الجماع لانه لم يذقها مثال الثاني حال من لم يقاس الم
الامراض فانه لا يشتاق الى التحرز عنها بالحمية الفصل
الثاني في اثبات اللذة العقلية وكونها اشرف قال
تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فهو
بالقياس اليه خير اقول قد ثبت ان اللذة هو ادراك
الكمال فيكون كل ما يستلذ به شيئا لحصول كمال المدرك هو
خير بالقياس اليه قال ثم لا شك ان الكمالات وادراكاتها
متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان تتكيف العضو الذائق بكيفية
الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج

كانت اللذة قائمة وكذلك المشموم والملموس ونحوهما وكمال
القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور
باذى يحصل في المغضوب عليه وللوهم التكيف بهيئة
ما يرجوه او يذكره وعلى هذا حال ساير القوى اقول
الكمالات وادراكاتها تختلف بحسب اختلاف المدركات
من الشهوة والغضب والوهم والعقل فكمال الشهوة ان
تتكيف العضو الذائق مثلا وهو اللسان بكيفية الحلاوة
فهذا التكيف بهذه الكيفية هو كمال الشهوة ثم ان العضو
انما ياخذ هذه الكيفية من مادة الحلاوة ولو وقع مثل هذا
التكيف لا من سبب خارجي لكانت اللذة حاصلة فعلمنا
ان المادة ليست شرطا لحصول هذه اللذة وكذا القول
في ساير الكمالات الشهوانية من الملموس والمشموم وغيرهما
وكمال الغضب ان تتكيف بكيفية غلبة على المغضوب
عليه او شعور بحصول اذى للمغضوب عليه وكمال الوهم
ان يتكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وكذلك حال
ساير القوى المدركة التي سبق ذكرها قال
وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول
قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود
كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدا فيه بعد الحق الاول
بالجواهر العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما
بعد ذلك تمثلا لا يباين الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به
الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني اقول
لما ثبت ان كمال كل مدرك بحسب ما يدركه لما ذكرنا من

الاستقرا كان كمال الجوهر العاقل ان يحصل له الصور العقلية
من الاول الحق ثم النفوس الروحانية السماوية ثم الاجرام السماوية
ثم ساير الموجودات بحيث يحيط بالوجود كله على هذا الترتيب
بقدر امكانه وحسب استعداده ويكون تلك التعقلات خالصة
عن الشوايب ويكون مثل تلك الصور العقلية في الجوهر
العاقل الذي هو النفس الناطقة بمكن منه بحيث لا يكاد يتميز
عن الذات بل كانها انحدت به فانا قد بينا ان اتحاد الصور
العقلية بالجوهر العاقل محال فهذا هو الكمال الذي يصير
به الجوهر العاقل عقلا بالفعل والكمالات التي سبقت هي
الكمالات الحيوانية اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان
الجوهر العاقل الذي هو النفس الناطقة يحصل له اللذة العقلية
انه باق بعد الموت فان البدن ليس شرطا في ذاته ولا
في ادراكاته فوجب حصول الصور العقلية بعد موت البدن
وكماله بحصول تلك الصور له فاذا ادرك الكمال والملايم
الذي هو تلك الصور حصلت له اللذة لما بينا ان اللذة
ادراك الملايم والكمال من حيث هو كذلك فيلزم حصول
اللذة للجوهر العاقل لكن المقدم حق لما بينا انه مدرك لادراكه
قال والادراك العقلي خالص الكنه عن الشوب
والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية
محصورة في قلة ان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم
ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك فنسبة العقلية الى السماوية نسبة حلية الحق
الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة ونسبة الادراكين اقول

لصا
بين لما بينا ان اللذة العقلية اشرف ودل على ذلك بوجهين
احدهما ان ادراك العقل اشرف من ادراك الحس
وذلك من وجهين احدهما ان العقل يبلغ الى كنه المدرك خالصا
عن الشوب فينفصل ذاتياته بعضها عن بعض فيحيط بالذاتية
الذي هو جنس والذي هو فصل قريبا وبعيدا وينفصل الذاتيات
عن العوارض والعوارض بعضها عن بعض فينفصل
الخاصة عن العرض العام والمطلقة عن المضافة والحس لا يحيط
الا بظاهر المحسوس الثاني ان مدركات العقل اكثر
من مدركات الحس فانها لا يكاد يتناهى بمعنى ان كل ما
عقل العقل يمكن ان يعقل زايدا عليه الى غير النهاية وان
كان كل ما يحصل في الجوهر العاقل الذي هو النفس الناطقة
يكون متناهيا واما مدركات الحس فمحصورة في عدد قليل
وهو المحسوسات وظهر ان ادراك ان ادراك العقل اشرف
من ادراك الحس وثانيهما ان مدرك العقل اشرف من مدرك
الحس فان مدرك العقل هو واجب الوجود تعالى والجواهر
العقلية وساير ما عددناه ومدرك الحس المحسوسات ولا
نسبة بين المدركين في الشرف واذا عرفت هذا عرفت ان نسبة
اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك ونسبة الادراك الى
الادراك فاذن لا نسبة بين المدركين في الشرف الفصل
الثالث في سوال يورد على ما ذكره وجوابه قال تنبيه الآن
اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوايقه ولم تشتق الى الكمال المناسب
او لم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب
ذلك بعض ما نبهت عليه اقول هذا سوال اورده

على ما ذكرتم ان لذة الجوهر العاقل في الادراكات والتعقلات
وتحريره ان الامر لو كان كما ذكرتم لوجب ان يلتذ بتلك العلوم
الحاصلة لنا ونكون متالمين بحصول اضدادها ومشتاقين
الى اكتسابها مع انها كمالات مناسبة لنا كما نشتاق الى اكتساب
اللذات الحسية ونتالم بفواتها ولما كان التالي باطلا كان المقدم
كذلك واجاب عن ذلك بان الموجب لحصول اللذة عند حصول
العلوم والادراكات حاصل لكن العائق البدني عاق
عن ذلك وقد بينا ان الموجب للذة قد يعوق عنه عائق وذلك
العائق البدني هو استغراق النفس بتدبيره فهذا العائق منك
لا منه اي من بدنك لا من الجوهر العاقل الذي هو النفس ويحتمل
ان يريد به ان هذا العائق من جهة الجوهر العاقل واستغراقه بحب
البدن لا من الادراك وقوله وفيك من اسباب ذلك بعض
ما نبهت عليه يعني به من الاسباب العائقة من حصول اللذة ما نبهت
عليه اي ان ادراك الكمال وحده لا يكفي في حصول اللذة
بل لا بد فيه من ادراك الكمال من حيث هو كمال والعالم بالمعلومات
ان علمها من هذه الحيثية فلا نسلم انه لا يلتذ بذلك وان لم يعلمها من
هذه الحيثية لم يحصل له شرط اللذة واما عدم الشوق الى تحصيل ما ليس
لنا من العلوم فلعدم حصول الذوق به وعلى هذا لا يرد قول من
يقول ان اللذة اذا كانت هي ادراك الملائم فاذا حصل هذا الادراك
وجب ان يحصل اللذة لان ادراك الملائم انما يكون لذة اذا كان
ذلك الادراك ادراكا للملائم من حيث هو ملائم فلا يلزم من
نفس ادراك الملائم حصول اللذة المسئلة الرابعة
في الالام العقلية قال تنبيه اعلم ان هذه الشواغل التي

هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق بمجاورة البدن
ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كانت قبلها لكنها يكون كالامر
متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث منافية
وذلك الالم المقابل بمثل تلك اللذة الموصوفة وهي الالم النار
الروحانية فوق الم النار الجسمانية اقول لما قرر
اللذة العقلية شرع في تقرير الالم العقلي والدليل على ذلك ان
كمال الجوهر العاقل والملائم له هو العلوم والادراكات وكانت
الجهالة آفة ومنافية له ثم ان الشواغل البدنية التي هي انفعالات
تلحق الجوهر لمجاورة البدن اذا تمكنت فيه تعقب بعد المفارقة
وكانت حاله بعد المفارقة عن البدن كحالها قبلها فهذه الشواغل
المانعة عن المعقولات يكون كالالم المتمكن في العضو لا يحس
به لعائق منه لخدر وغيره فاذا زال ذلك العائق الشاغل
احس بذلك كذلك الشواغل البدنية اذا تمكنت في الجوهر
العاقل هيئات رديئة من جهالات وغيرها يكون مما يمنع من ادراك
ما عند الجوهر العاقل من تلك الجهالات والهيئات الردية
المتمكنة منه فاذا وقع عنها فراغ وزال ذلك العائق ادركها الجوهر
العاقل من حيث هي منافية وذلك هو الالم العقلي المقابل للذة
العقلية وهو الالم النار الروحاني وذلك اشد من الم النار
الجسمانية والحاصل ان اللذة العقلية كما انها اشرف من اللذة
الجسمانية وكذلك الالم العقلي اشد من الالم الجسماني
المسئلة الخامسة في اقسام الشقاوة العقلية وفيها فصول
الاول فيما يزول من اقسامها وما لا يزول قال
تنبيه ثم اعلم ان كلما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد

للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير محبوب وما كان بسبب
عواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب اقول
ان كمال النفس في امرين احدهما القوة النظرية واما في
نقصان القوة العملية والنقصان في القوة النظرية سماه الشيخ
نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة يعني
الكمال الذي به الاستعداد الاخروية وهي المعقولات التي سبق ذكرها
قبل ويندرج في هذا النقصان انواع ثلثة الاولى الخالي عن العقايد
والثاني الجاهل الذي يعتقد عقايد باطلة والثالث الذي يعتقد
عقايد حقة عن التقليد لا عن البرهان فهذا الجنس من النقصان
لا يخبر فانه لا يزول واما النقصان في القوة العملية فهو الذي
يكون قد عرض غواش غريبة من الاخلاق الردية والافعال
القبيحة فانه اذا كان مع الكمال في القوة النظرية فانه سيزول
ولا يدوم به العذاب والشيخ لم يبرهن على دوام ذلك
وزوال هذا نعم لو فسرنا نقصان الاستعداد لما وقع في الفطرة
الاصلية لا بما يندرج فيه الانواع الثلثة التي ذكرناها كان دوامه
ظاهرا واما زوال ما يكون بسبب الاخلاق الردية والافعال
القبيحة فانها الطاريه على الاستعداد الناجز للكمالات التي كالطبع
فان زوالها في سعة رحمه الله تعالى كالظاهر الفصل
الثاني في العذاب بسبب نقصان الرذيلة قال تنبيه
واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها نفس شيقة الى الكمال
وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بمنجى من هذا
العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألقي اليهم
من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا اقول

رذيلة النقصان الذي ذكرناه انما توجب العذاب لمن يكون
مشتاقا الى الاكتساب المقابل لذلك النقصان وهذا انما يكون
لمن تنبه نفسها حمله على الاكتساب فاذا اكتسب عقايد باطلة وهو
مشتاق الى تلك العقايد الحقة التي هي في خياله فعند ذلك يتأذى
ويتعذب واما الخالي عن العقايد بالكلية والذي لم يحصل له ذوق
من العلوم لم يحصل له شوق اليها فلا عذاب له بسبب فوات
تلك العلوم فالبله بمنجى من هذا العذاب وانما هو الجاحد للحق
والمهمل بعد التنبه والمعرض عنه بعد ما ألقي اليه من الحق فاذن
البلاهة اقرب الى الخلاص من العذاب من فطانة بترا ينقطع دون
الوصول الى الحق واعلم ان اكثر هذه الايتية خطابية ۞
المسئلة السادسة في انواع السعداء وفيها فصول الاول
في انواع السعداء قال تنبيه العارفون المتنزهون
اذا وضع عنهم درن مقارنة الطبيعة وانفكوا عن الشواغل خلصوا
الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت
لهم اللذة العليا وقد عرفتها اقول النوع الاول من السعداء
العارفون بالحلايا العقلية المتنزهون المجردون عن العلايق
البدنية والشواغل الجسدية فانهم قد جمعوا بين سبب السعادة
وزوال المانع منها فاذا فارقوا البدن تخلصوا من الضيق
والحبس في البدن الى الفضاء الواسع الذي هو عالم القدس
وانتقشوا بالكمال الاعلى وهو المعقولات التي ذكرنا وحصلت
لهم اللذة العليا والسعادة القصوى على ما تقدم بيانه ۞
الفصل الثاني في ان هذه اللذة قد تحصل لهم في الدنيا
قال تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه

والنفس في البدن بل المنغمسون في عالم الجبروت المعرضون عن
الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا
قد تمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء اقول هذه
اللذة التي وصفناها لهذا النوع من السعداء ليس مقتصرا على
ما بعد الموت بل العلماء المحققون الراسخون في العلوم الالهية
المنزهون عن العلائق البدنية يجدون هذه اللذة في كثير
من الاوقات وذلك عند توجههم الى الله تعالى فيشغلهم
تلك اللذة عن كل شيء لتمكنها منهم الفصل الثالث
في نوع ثان من السعداء قال تنبيه والنفوس السليمة
التي على الفطرة ولم يغلظها مباشرة الامور الارضية الجاسية
اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها
غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة
يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب
هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان
باعثه اياه لم يقنع الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب
الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين
اقول هذا هو النوع الثاني من العارفين وهم الذين
نفوسهم سليمة باقية لم يصر وطيئة غليظة بسبب الامور الارضية
التي هي سبب الغلاظة بل هي باقية على الفطرة فانها يستاق
الى الروحانيات والامور العالية اذا سمعت ذكرها غشي
عليها غاش شائق لا يعرف لها سبب واصابها وجد مبرح شديد
ولذة عظيمة ربما يفضيان بها الى حيرة ودهش وقد جرب
هذا تجريبا شديدا والباعث الذي هو من الفطرة والمناسبة

الاصلية افضل البواعث وما سبق من النوع الاول فباعثهم الفكر
والرياضة ولا مناسبة بينهما في الفضيلة ومن كان باعثه فطريا
اصليا فانه لا يقنع الا باستبصار السالم ومن كان باعثه طلب الحمد
فاذا وصل اليه قنع به ولم يطلب الوصول الى المرتبة العالية
في الاستبصار فهذان النوعان هما العارفون واحوالهم ما اومينا
اليها الفصل الرابع في نوع ثالث من السعداء قال
تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى
سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم
يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما
سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد
للاتصال المسعد الذي للعارفين اقول النوع
الثالث من السعداء البله وهم الذين نفوسهم خالية عن العلوم
والاخلاق الجميلة فقد زعم قوم منهم الاسكندر ان تلك
النفوس تفنى بموت البدن وما سبق من دليل
بقاء النفس يبطل ذلك لانه لا يفرق بين نفس ونفس
واما المعترفون ببقائها بعد البدن فقد اتفقوا على انه لا
يجوز بقاؤها معطلة اذ لا معطل في الطبيعة بل يجب ان يتعين
لها نوع من السعادة الاخروية ثم منهم من زعم انها تتعلق ببعض
الاجرام السماوية وتتخذها آلة لادراكاتها وتخيلاتها ويكون
ذلك سببا لسعادتها اللائقة بهم وربما يفضي بهم آخر الامر الى ان
ينقلبوا الى مرتبة العارفين ومنهم من يزعم انها تتعلق بعد
مفارقة البدن بابدان اخرى على سبيل التناسخ والشيخ ابطل
ذلك فقال واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه

فيستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تختص اليه وقارنها
النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب
ان يتصل كل فنا بكون ولا ان يكون عدد الكاينات من
الاجسام عدد ما نفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة
نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه
منها نعم ثم ابسط هذا واستغن بما تجده في مواضع اخر لنا اقول
يدل على ابطال التناسخ الجنسي وهو ان يتعلق النفس بعد
مفارقة البدن ببدن آخر من جنس ما كانت فيه وجهان الاول
انه لو تعلقت نفس ببدن آخر تعلق ببدن واحد نفسان
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه قد ثبت ان
النفس حادثة وان علتها جوهر عقلي مفارق دايم فكان
حدوثها عن تلك العلة متوقف على حدوث شرط مخصوص
لفيضان تلك النفس عن تلك العلة وليس ذلك الا المزاج
القابل المستعد لتلك النفس فاذا حدث ذلك المزاج المخصوص
القابل لتلك النفس فقد وجد علة حدوثها وشرطه فوجب
فيضان تلك النفس عن تلك العلة وتعلقها بذلك البدن
فلو تعلقت به نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم ان يكون للحيوان
الواحد نفسان فلا يكون حيوانا واحدا بل حيوانين هذا خلف
الوجه الثاني لو تعلقت النفس المفارقة ببدن آخر فلا
يخلو اما ان يتعلق ببدن آخر عقيب المفارقة او لا يتعلق
والاول باطل لوجهين احدهما انه كان يجب بانه متى
فني بدن حدث بدن آخر فيكون كل فناء متصلا بكون
وذلك ظاهر البطلان الثاني اما ان يكون عدد الابدان

الكاينة مثل عدد النفوس المفارقة او يكون عدة نفوس مفارقة
عن ابدان تزدحم على بدن واحد او تتعلق نفس واحدة ببدنين
والاقسام باسرها باطلة بيان الشرطية انه لو كان لكل نفس مفارقة
يتعلق ببدن عقيب مفارقتها عن بدنها فاما ان يكون عدد
الابدان الكاينة مثل النفوس المفارقة او لا يكون فان كان
فهو الاول والا لم يكن فاما ان يكون اقل او اكثر فان كان
اقل لزم ان تزدحم النفوس على بدن واحد وان كان اكثر
لزم ان يكون نفس واحدة متعلقة ببدنين لامتناع ان يكون
بدن بلا نفس فقد ثبت الشرطية اما بطلان الاول والثالث
فظاهر واما بطلان الثاني فلان عدة نفوس لو ازدحمت
على بدن واحد فاما ان يتمانع ويتدافع عنه او لا فان تدافعت
فقد تعطلت تلك النفوس وان لم تتدافع فقد تعلقت به
عدة نفوس وقد بان بطلانه هذا كله اذا تعلقت النفس
المفارقة عن بدن ببدن آخر عقيب المفارقة وان لم يجب ذلك
بقيت تلك النفوس المفارقة معطلة ولو جاز ذلك مدة جاز
الطول منها وهكذا فلم يكن التناسخ الجنسي واجبا وهو المطلوب
وقوله ثم ابسط هذا واستغن بما تجده في مواضع اخر لنا معناه
انك اذا بسطت ما ذكرنا من الوجه الثاني واستغنيت بما تجده
في مواضع اخر كملت الدلالة على بطلان التناسخ الجنسي
المسئلة السابعة في كيفية مراتب المجردات في اللذة والابتهاج
قال اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد
الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان
والعدم وهما منبع الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي

وهو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم
هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تمثل في الخيال
غير متمثلة من وجه كما سبق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى
يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال
شيا وفاته شي واما العشق بمعنى آخر والاول عاشق لذاته
معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكن ليس لا
يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء
كثيرة غيره اقول ـــ مراتب الابتهاج واللذة للموجودات
المجردة خمس الاولى مرتبة واجب الوجود وهي اجلها وافضلها
وهذا مبني على مقدمات الاولى ان العشق الحقيقي هو الابتهاج
بتصور حضرة ذات ما وادراكها وتلك الذات يجب كونها كاملة
ومدركة من حيث هي كاملة الثانية ان ادراك الكامل من
حيث هو كامل يوجب حبه وعشقه الثالثة ان الادراك
كلما كان اشد والكمال اتم كان العشق اكد والابتهاج اشد
الرابعة الفرق بين العشق والشوق فان العشق كما عرفته
هو الابتهاج المذكور والشوق هو الحركة الى تتميم ذلك الابتهاج
وذلك يتعلق بشعور تلك الصورة التي بها الابتهاج من وجه
دون وجه فانه اذا لم يكن شعور لم يكن شوق ولو كان الشعور
بها من كل وجه لم يكن هناك ايضا شوق مثاله انه اذا لم يتمثل
في الخيال صورة المعشوق واذا تمثل في الخيال صورة المعشوق
ولم يحصل ذلك التمثل في الحس فيحصل لاجلهما شوق الى
المعشوق وكل مشتاق فانه ينال شيا من المعشوق ويفوته شي
والعشق يتعلق بنفس الشعور بالذات الكاملة من حيث كاملة

فان كان حاصلا بالكلية كان الابتهاج كاملا وان لم يكن حاصلا
بالكلية حصل هناك شوق الى تتميمه اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول واجب الوجود ادراكه لذاته اشد الادراكات واقواها
فانه مدرك لذاته بذاته وساير الادراكات كلها منه وذاته اكمل الاشياء
بل لا نسبة لشي اليه في الكمال فانه كل شي سواه منسوب بنقصان
الامكان والعدم وقد عرفت ان ادراك الكامل من حيث
هو كامل يوجب العشق وكان عشقه لذاته اشد فيكون
ابتهاجه به اشد واقوى فاذن واجب الوجود عاشق لذاته
معشوق لذاته سوا عشقه غيره او لم يعشقه لكن العشق الذاتي
باطل فان غيره ايضا يعشقه فهو معشوق من ذاته بعشقه ذاته
ومعشوق من غيره بعشقه غيره وفي العشاق الذين هم غيره
كثرة كما ستعرف قال ـــ ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم
من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليست ينسب
الى الاول ولا الى الخالصين من خلص اوليايه القدسيين شوق
اقول ـــ المرتبة الثانية من مراتب الابتهاج مرتبة الجواهر
العقلية القدسية فانهم يبتهجون بواجب الوجود وبادراكهم
اياه من حيث كماله العالي على كل شي ويبتهجون بانفسهم من
حيث ادراكهم الاول وادراكهم انفسهم فهم يعشقون واجب
الوجود ويعشقون انفسهم لما بينا ان ادراك الكامل من حيث
كامل يوجب المحبة والعشق فهولاء الذين هم خلص اوليايه واحبابه
المقدسين عن فقدان شي ما مما يمكن ان يدرك من كمال الاول
وكمال انفسهم لا ينسب اليهم شوق لما عرفت ان الشوق انما يكون
عند وجدان شي وفقدان شي فهو لا ينسب اليهم العشق الحقيقي

لتمامها لهم من الابتهاج ولا ينسب اليهم الشوق لما عرفت وكذلك
لا الاول قال وبعد المرتبتين من العشاق المشتاقين
فهم من حيث هم قد نالوا وصلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون
فقد يكون لاصناف منهم اذى ولما كان الاذى من قبله كان
اذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة
بعيدا جدا حال اذى الحكة والدغدغه فلنحاكى ذلك شيئا
منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدا حركة ما فان كانت تلك
الحركة مخلصة الى النيل بطلت الطلب وحقت البهجة اقول
المرتبة الثالثة مرتبة النفوس البشرية المستغرقة في معرفة البارى
تعالى ومحبته فانهم بما نالوا من المعرفة مبتهجون ابتهاج العشاق
وبما لم ينالوا مشتاقون متاذون بفقده لكن الاذى لما كان
من قبله كان اذى لذيذا وهذا الاذى شبيه بوجه ما اذى الحكة
والدغدغة فانه يحيل منه شيئا بعيدا وانما قال فقد يكون لاصناف
منهم اذى لان الاذى انما يكون عند الخوف من ان لا ينال
مالم ينل فاما اذا امن من ذلك فقد لا يشعر بالاذى او لا
يلتفت اليه ومثل هذا الشوق يكون مبدا الحركة ليطلب
نيل مالم ينل بعد فان افضت الحركة الى النيل بطلت الحركة
والطلب وتحقق البهجة التامة وان لم تفض اليه بقي قال
والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا
كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة
الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرة اقول النفوس
المستغرقة في المحبة الالهية ما داموا في الدنيا فانهم لا يتخلصون عن
الاذى الشوقي بل يكون اعلى مراتبهم ان يكونوا عاشقين مشتاقين

فاذا اخلصوا عن العلايق البدنية وانقلبوا الى الحيوة الاخروية فانهم
يتخلصون عن الاذى الشوقي وتخلص لهم البهجة التامة قال
وتتلوه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية
والسفالة على درجاتها اقول المرتبة الرابعة مرتبة النفوس
البشرية التي لم تستغرق في معرفة الله تعالى ومحبته ولم تبق على
سفالتها بل هي مترددة بين الجهتين فلها نوع من البهجة ونوع
من الاذى على اختلاف درجاتها قال ثم تتلوها النفوس
المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة
اقول المرتبة الخامسة مرتبة النفوس البشرية المنغمسة
في محبة الامور الجسمانية وعلايقها التي لا التفات لها الى عالم القدس
كالذين لا مفصل لرقابهم المنكوسة فانهم لا يمكنهم الالتفات الى
عالم العلوي خاتمة لهذه المسئلة قال تنبيه فاذا
نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية
كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا
او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي
هو به وهذه جملة تجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا اقول
لما تكلم في الكمال والعشق والشوق ذكر ان ذلك لا يختص
باولى الالباب وذوي العقول بل هو حاصل في كل شيء حتى
في الجسمانيات فان لكل شيء جسما كان او غيره كمالا يخصه وعشقا
لذلك الكمال سواء كان ذلك العشق طبيعيا او اراديا وشوقا
الى ذلك الكمال اذا كان نائيا سواء كان ذلك العشق طبيعيا او
اراديا وذلك الشوق حركة لطلب الكمال الذي يخصه وانما
تتوجه الكمال الخاص اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على نحو ما سبق

طبيعيا او اراديا

عدد ٩
١٥

من معنى العناية الالهية. وهذا آخر النمط الثامن قال
النمط التاسع في مقامات العارفين وهو مقتصر على علو من
الصوفية والشيخ رتب تلك العلوم ترتيبا حسنا بالغا على
اقسام المسئلة الاولى في بيان فضيلة العارفين
قال تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون
بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس اقول للعارفين
مقامات سنية ودرجات علية يخصون بها وهم في الدنيا
فمن جملة تلك الدرجات والمقامات كونهم متجردين عن
العلائق البدنية والامور الجسمانية مع تعلقهم بها ومتجهين الى
عالم القدس وجناب الحق وجلابيب الابدان كناية عن
عن جلودها قال ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم
يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك
اقول العارفون لهم امور خفية وهي الاحوال النفسانية التي لهم
الموجبة للسعادة وامور ظاهرة عنهم من المعجزات والكرامات
فهذه الامور الظاهرة والخفية من ينكرها يستنكرها ومن
يعرفها يعظمها وهذه الامور نذكرها بعد قال فاذا
قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما يسمعه قصة لسلامان
وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا
مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل
الرمز ان اطقت اقول الشيخ ضرب قصة سلامان ان صح
وابسال مثلا لنفسك ونسبها الى درجاتها في المعرفة الممكنة
بحسب استعدادها فقال فنسبة نفسك الى درجاتها نسبة رجل

له محبوب معشوق مطلوب حرمه عليه السنه الرقبا وحال بينه
وبينه اسنه القرنا وبينهما مسافة يشق قطعها لما فيها من الفيافي
والجبال الصعبة التراقي فان قصر في قطع تلك المسافة بقي
في الحضيض محترقا بنيران البعد وان لم يقصر في ذلك وصل
الى ذلك المحبوب وابتهج برؤيته وسعد بمشاهدته وسمي المحب
بسلامان اما لكونه مستسلما للهلاك معرضا نفسه لنار المحبة
والاحتراق بها على تقدير تقاعده عن قطع تلك المسافة واما
لسلامته عن ذلك بتقدير الاجتهاد وانما سمي المحبوب بابسال
اما لكونه محرما ممنوعا منه وذلك ان البسل هو الحرام الممنوع
منه واما لكونه مهلكا بنيران المحبة. وهذه وصية بالغة من الشيخ
كانه قال انك مستعد لان تتوجه الى الوصول الى اعلى درجات
العرفان فان لك الممكن لنفوس البشر غير ان الشواغل البدنية
مانعة عن ذلك الارتقاء حايلة بينك وبين ذلك المطلوب
فان نقصت عنك تلك الشواغل وسعيت في تكميل نفسك
في قوتيها العملية والعلمية وصلت الى مطلوبك وآنست بمحبوبك
والا بقيت في حضيض الجهالة فهذا المثل هو اللايق بهذا الفصل
المسئلة الثانية في مراتب السعادة قال المعرض
عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل
العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد
والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور
الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع
بعض اقول احوال السعادة ومراتبها ثلث الاولى
ان يعرض عن متاع الدنيا وزينتها وما فيها من الطيبات وبالجملة

ان يعرض عما سوى الله تعالى وهذا هو الزهد والمتعاطي له هو الزاهد
الثاني التوجه الى الله تعالى بتعاطي نوافل العبادات بعد فرايضها
من قيام الليل وصيام النهار وهو العبادة والمتعاطي لذلك هو العابد
الثالث الوصول الى الله تعالى والانصراف بالفكر الى عالم القدس
والجبروت وهو العرفان والمتعاطي له هو العارف وهذه الدرجات
فالمراتب الثلث هي البسيطة والتركيب من البسايط الثلث لا يمكن
الا من اربعة اوجه ثلاثية وثنائية اما الثلاثي فواحد وهو الزاهد
العابد العارف واما الثنائي فثلاثة الزاهد العابد والزاهد العارف
والعابد العارف المسئلة الثالثة في الغرض من الزهد والعبادة
قال تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري
بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق
وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما
كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الاخرة هو الاجر والثواب وعند
العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد
عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن
حين ما يستجلي الحق لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع
ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر نور الحق غير مزاحم من
الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس اقول
الزهد عند غير العارف اعتياض ومعاملة فانه يشتري متاع الاخرة
بمتاع الدنيا فمن يترك لذات نفسه وطيباتها للذات الاخرة وطيباتها
فهو متعاض ومعامل وهو عند العارف تنزه وتبريه عن شواغل
سره عن الحق وتكبر على كل شيء سوى الحق فالزهد عند العارف
ازالة المانع عن الوصول الى الحق وتكبر على الخلق واستحقاره اياهم حتى

يلتفت الا ما سواه ولا يميل اليه والعبادة عند غير العارف ايضا اعتياض
ومعاملة كانه تعبد في الدنيا لياخذ الاجر والثواب في الاخرة فمن يعبد
الله تعالى بالقيام والصيام معامل ومعتاض كانه اجر نفسه باجرة
هي الثواب والاجر واما عند العارف فرياضة لقواه الجسدانية
وهممه ايضا حتى يصير بحيث مهما اراد جرها عن عالم الغرور الى عالم
السرور انجذبت عنه اليه بلا ابانة ومنازعة منها اياه فتصير مطيعة
له كما يصير سباع الصيد بالرياضة مطيعة ومسالمة غير مانعة وكل
ذلك بالتعويد فان العادة كالطبيعة فاذا صار الانقياد عادة
لها وملكة مستقرة فيها صارت بحيث متى شاء الاطلاع الى جناب الحق
الطاعة قواه وهممه بل يكون هي معه كالصاحب المشيع ينجذب
اليه وان لم يجذبها فيكون بكليته حاصلا في جناب القدس وكل
صنف من هذه الاصناف طالب اللذات الاخروية لكن الزاهد
يطلبها بالزهد والعابد بالعبادة والعارف بالفكر وما سبقت
الاشارة اليه المسئلة الرابعة في النبوة قال اشارة
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة
آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل منهما
لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما
يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل
يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على انها من عند ربه اقول لما فرغ الشيخ من ماهية
الزاهد والعابد والعارف حاول في هذا الفصل اقامة الدلالة
على وجود العارف ولما كان النبي عليه السلام سيد العارفين
كانت الدلالة على وجوده دلالة على وجود العارف واقتصر الدلالة

نبيه

علي وجود النبي صلى الله عليه وسلم وبيان عليه ان الانسان مدني
بالطبع لانه لا يمكنه ان يستقل وحده بامر نفسه في كل ما يحتاج
اليه من المطعم والمشرب والملبس وغير ذلك وفيما يحتاج
اليه الانسان كثرة ولا بد من مشاركة آخر من ابناء جنسه
ومن معاوضة ومعارضة تجري بينهما حتى يفرغ كل واحد
منهما عن مهم صاحبه مثلا يحرث هذا لذاك ويزرع ذاك
لهذا فيفرغ هذا عن الحراثة وذلك عن الزراعة فيكون فعل
كل واحد منهما لصاحبه عوضا عن فعل صاحبه له فان كل
انسان لو تولى ما يحتاج اليه من الاشغال لازدحم عليه اشغال
كثيرة ويمتنع عليه مباشرتها او يتعسر فثبت انه لا يمكن الانسان
ان يحصل ما يحتاج اليه الانسان بنفسه الا بمشاركة عن
واحد من ابناء جنسه وتلك المشاركة لا تتم الا بمعاملة تجري
بينهم لان كل ما كان مطلوبا لواحد كان مطلوبا للآخر
فربما لا تسامح نفس واحد ببذل ماله لصاحبه الا بان
يعتاض بما لصاحبه لنفسه والمعاملات الجارية بين الناس
انما تنضبط بقانون عدل يستوي بين الناس باسرهم لا
تفضل فيه شريف على خسيس ولا قوي على ضعيف فلو
لا ضابط عدل لادى ذلك التنازع الى التقاتل والتناحر
وفي ذلك فساد العالم فاقتضت المصلحة الكلية للعالم
ان يكون بين الناس ضابط عدل وهي المسمى بالشريعة
فثبت انه لابد للناس من شريعة ضابطة لنظام العالم
في المعاملات وتلك الشريعة لابد وان يكون من شارع
مخصوص بالطاعة والانقياد والا لم يكن تلك الشريعة مقبولة

وانما يكون ذلك الشارع مخصوصا بالطاعة اذا كان مؤيدا بآيات
تدل على انه اتى بها من عند الله تعالى والا لم يكن اختصاصه
بالطاعة اولى من غيره وتلك الآيات هي المسماة بالمعجزات
وذلك الشارع هي المسمى بالنبي فثبت انه لابد من نبي مرسل
من عند الله مؤيدا بالمعجزات وهو سيد العارفين وسيد العالمين
قال ـــــ ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من
عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة
سبب حافظ للمعرفة ففرض عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت
عليهم لتحفظ التذكر بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل
المقيم لحيوة النوع اقول ـــــ المطيع لتلك الشريعة المنقاد
لها يكون محسنا وعاصيها ومخالفها مسيئا فوجب ان يكون
للمحسن جزاء احسانه وللمسيء جزاء اساءته حثا للناس على الاحسان
زجرا لهم عن الاساءة وذلك الجزاء يجب ان يكون من عند
خبير باحسان المحسن واساءة المسيء قدير على مجازاتهما
فاذن لابد من معرفة المجازي وهو الله تعالى ومعرفة
الشارع وهو النبي عليه السلام وان كان بالحقيقة هو الله
تعالى واذا عرفت ان المجازي هو الله القدير الخبير لم يكن
بد من سبب يحفظ تلك المعرفة فيهم بالتذكير فلا بد من فرض
العبادات المذكرة للمعبود ولابد من حفظ هذا التذكير بالتكرير
فكررت عليهم العبادات في اوقات الايام وايام الاشهر
واشهر السنة حتى تستمر الدعوة الى العدل اعني الشريعة الداعية
الى العدل التي هي المقيمة لحيوة النوع قال ـــــ ثم زيد
لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الآخرة

ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي حضوا بها فهم هم مولون
وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة بلحظ جنابا يبهرك
عجايبه ثم اقم واستقم اقول ما سبق من فوايد الشريعة
والعبادة هي الفوايد الدنياوية وزيد للعارفين مع تلك الفوايد
الدنياوية الفوايد الاخروية من الاجر والثواب وزيد للعارفين
منهم وهم الذين ولوا وجوههم شطر جناب الحق ما قد عرفته
في الفصل السابق ثم انظر الى الحكمة الالهية التي اودعت
في العبادة من المصالح الدنياوية ثم الى الرحمة الربانية بالعباد
من العباد كيف زيد لهم الاجر والثواب مع ما حصل لهم
من مصالح الدنيا ثم الى النعمة القدسية التي خص العارفون
منهم بها بلحظ جنابا وهو جناب الله تعالى يبهرك نور عجايبه
اشد مما يبهرك نور الشمس بل لا نسبة بينهما وقوله بعد ذلك
ثم اقم واستقم اشارة منه الى ان الشريعة النبوية المذكورة
والعبادة المفروضة والمندوبة فيها لما عرفت من استمالها
على الفوايد الدنياوية والاخروية وجب عليك الاقامة
فيها بحيث لا تخرج بوجه عنها والاستقامة على الصراط المستقيم
فيها ويحتمل ان يكون المراد الامر بجعل غيره قايما فيها وجعل
نفسه مقيما عليها المسئلة الخامسة في ان العارف
لا يريد الحق لغيره وفيها فصلان الاول في انه تعالى
لماذا يراد ولماذا يعبد قال اشارة العارف يريد
الحق الاول لا لشيء غيره ولا يوثر شيا على عرفانه ويعبده له
فقط ولانه يستحق العبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة
او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه

هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة
الى شيء غيره وهو الغاية والمطلوب دونه اقول لما فرغ
من شرح منافع العبادة شرع في غرض العارف من ارادته لله
تعالى وعبادته اياه فقال العارف يريد الحق الاول لا لشيء
غيره ولا يوثر شيا على عرفانه وقد اختلفوا في معنى ارادة العارف
للحق فقال قوم معناها ارادة معرفته ومحبته او ارادة جزيل
ثوابه والخلاص عن اليم عقابه واحتجوا على ذلك بان الارادة
لا يتعلق الا بالممكن فانها شبيهة بالطلب وطلب الواجب
والممتنع محال واليه اشار الشيخ في اول النمط السادس حيث
قال كلما كان مرادا كان حصوله للمريد اولى من لا حصوله له
فيكون المقصود بالحقيقة هو الاستكمال بذلك المراد فكذلك
ههنا يكون مراد العارف من الحق الاستكمال لمعرفته ومحبته
واتفق الصوفية وجماعة من الفلاسفة على جواز كون العارف
مريدا لله تعالى لا لشيء سواه وتمسكوا بان الكمال محبوب
لذاته وجب الكامل بقدر تقدير ادراك كماله وكلما كان
ادراك كمال الكامل اشد كان حبه له اشد وقد تقدم ذلك
وكلما كان الحب اشد كان الاستغراق في المحبة اشد وربما
يفضي به الامر الى ان يغفل عن ذاته وعن كل ما سواه محبوبه
حتى عن محبته اياه يشهد لذلك الحب الشديد في الشاهد
واذا كان كذلك ففي تلك الحال لا يكون غافلا عن حب استكماله
وارادته لذلك الكمال مع ان حب الله تعالى حاصل له في
تلك الحال لان الشعور التام بكماله تعالى حاصل وانه يوجب
الحب الشديد له وقوله ولا يوثر شيا على عرفانه فهو الظاهر

كالمناقض للاول لان الحق الاول غير عرفانه والتحقيق فيه انا
ان قلنا ان الارادة لا تتعلق بالحق تعالى كان هذا تاويلا لتلك
الارادة ويكون معنى الكلام ان العارف يريد الحق الاول
لعرفانه لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وحينئذ ينتظم الكلام وان
قلنا يمكن ان يكون سبحانه مرادا كان الكلام الاول
بيانا لحال قوم وهم الصوفية والمتالهون من الفلاسفة
والكلام الثاني بيانا لحال قوم آخرين كما سبق فقد عرفت
غرض العارف من ارادة الحق الاول واما غرضه من عبادته اياه
فيحتمل وجوها احدها ان يكون عبادته له لذاته تعالى
كما كانت ارادته له ومحبته لذاته وهذه الطبقة العليا الثاني
ان يكون عبادته له لانه يستحق العبادة وهذه الطبقة الوسطى
الثالث ان يكون عبادته له لانها نسبة شريفة اليه والنسبة
الشريفة توجب شرفا للمنتسب وهذه الطبقة الاولى وانما رتب
هذه الطبقات كذلك لان مطلوب الطبقة الاولى ذاته
تعالى ومطلوب الطبقة الثانية صفة من صفاته وهو كونه مستحقا
للعبادة ومطلوب الطبقة الثالثة لا ذاته ولا صفة من صفاته
بل نسبة شريفة اليه وهذه الطبقات الثلث انما تعبد الله تعالى
لا لرغبة في ثواب ولا لرهبة في عقاب اصلا اذ كل من
تعبده رغبة في ثوابه او رهبة من عقابه كان داعيه الى العباد
هو ما يرجوه من الثواب ويخافه من العقاب وكان مطلوبه
من العبادة ذلك المرغوب او ذلك المهروب ويكون الاله
تعالى واسطة الى ذلك المطلوب لا هو والمراد من العناية
مطلوب من الشيء الفصل الثاني في رجحان عبادة

العارف على عبادة غيره قال اشارة المستحل توسط الحق
مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها انما معارفته مع اللذات
المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها اقول لما فرغ من
ذكر اقسام العباد في عبادتهم وان منهم من يعبد الله لرغبة او رهبة وذكر
ان من كان كذلك كان مطلوبه من العبادة ذلك المرغوب
فيه والمهروب عنه وانما الحق يكون واسطة الى المطلوب
لا نفس المطلوب اراد ان تبين حال من يكون كذلك فقال
من يستحل ويستجيز ان يجعل الحق واسطة الى مطلوبه فانه
مرحوم لانه لم يذق طعم البهجة بالحق فيستطعمها اي يطلب طعمها
فان من لم يذق لذة النكاح كالعنين فانه يمتنع ان يطلبها بل انما
عرف اللذات المخدجة الناقصة فهو اليها مشتاق وعن ساير
اللذات غافل قال وما مثله بالقياس الى العارفين
الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات
يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب
صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عاكفين على غيرها
اقول مثل هؤلاء الذين غفلوا عن البهجة بالحق وتعارفوا
اللذات الحسية الناقصة بالقياس الى العارفين المبتهجين به
كمثل الصبيان بالقياس الى المحنكين البالغين الى امتحنتهم التجارب
فان الصبيان ما لم يباشروا الا اللهو واللعب اقتصرت لهم تلك
المباشرة على طيبات اللهو ولذات اللعب وغفلوا عما للبالغين
سيما المحنكين منهم عن اللذات الحسية والخيالية والعقلية فلا جرم يتعجبون
اذا راوهم قد ازوروا عن تلك الطيبات واللذات التي هي اللهو
واللعب اي عدلوا عنها عائفين لها كارهين اياها عاكفين معتنين

على غيرها قال كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة
بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في
دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها اقول هذه حال
من منعه نقصه عن مطالعة بهجة الحق والنظر اليها اعلق كفيه اي
اشبها بما يليه من اللذات وهي لذات الزور التي لا حقيقة لها فاذا تركها
في دنياه فانما تركها وهو كاره لتركها ومع ذلك فانما تركها ليأخذ
اضعافها موجلة في الآخرة قال وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله
في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح
بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات
قبقبه وذبذبه اقول مثل هو لانه انما يعبد الله ليخوله ويعطيه
في الآخرة سبعة مما يدركه في الدنيا ويبعث الى المطعم الشهي والملبس
السني اذا بعثر عنه اخرج ولا مطمح لبصره اي لا مترفع لبصره يقال
طمح بصره اي رفعه معناه لا ينظر في دنياه واخريه الا الى لذات
البطن والفرج والقبقب البطن والذبذب الذكر قال
والمستبصر بهداية القدس في شجون واجب الايثار قد عرف
اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا الماخوذ عن رشده
الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده اقول
واما الذي استبصر بهداية الحق سبحانه في شجون واجب الايثار
والاختيار وشجون الاودية طرقها قد عرف لذة الحق وولى
وجهه نحو سمتها مترحما على الذي اخذ من طرف رشده بكده وجهده
وبذل جهده حسب ما وعد واعلم ان معنى هذا الفصل ظاهر
لا يحتاج الى شرح سوى ما فيه من الالفاظ الغريبة وقد شرحناها ٥
القسم الثاني من هذا النمط في درجات العارفين وفيه فصول

الاول في درجة المريدين قال اشارة اول درجات حركات
العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين
البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق
العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال
فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول للعارفين في السلوك
الى جناب الحق درجات اولها درجة الارادة وهو ان يحصل
للانسان من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى وجها التي هي
العشق المذكور والبهجة المتقدمة وتلك الرغبة تحرك سره ونفسه
الى جناب القدس الالهي لينال من روح الاتصال به وهو ما
دام في هذه الدرجة فهو مريد وهذه الرغبة المسماة بالارادة انما يحصل
لسكون النفس الى الايمان والتصديق بان هناك بهجة
وسعادة يمكن الانسان الوصول اليها فانه مهما لم يحصل السكون
المذكور لم يحصل الرغبة المذكورة وهذه يحصل بطريق ثلثة اشرفها
واقواها ان يستبصر الانسان باليقين البرهاني بعد الانظار
الدقيقة والافكار العميقة فيصدق بتلك اللذة والبهجة
فيرغب فيها واوسطها ان يسكن النفس الى ذلك باول
الفطرة واصل الغريزة من غير تعلم علم وقد يتحلى لبعضهم من السوانح
القدسية ما يرفض معه العلايق فيرغب في ذلك الاعتلاق
المذكور وادناها ان يسكن النفس الى ذلك التصديق عن تقليد
من شيخ مشهور بالعرفان او اسناد معتبر فيرغب في ذلك
الاعتلاق وقد يتركب بعضها مع بعض فعليك باعتبار ما يمكن
الفصل الثاني في الدرجة الثانية وهي الرياضة قال
اشارة ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول

تنحيه ما دون الحق عن سنن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول تعين عليه الزهد الحقيقي والثاني تعين عليه عدة اشيا العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة بما يلحن بها من الكلام موقع القبول من الافهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بالغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فتعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمايل المعشوق ليس سلطان الشهوة اقول

الدرجة الثانية من درجات العارفين الخوض في سلوك طريق الوصول الى جناب القدس وهذه الدرجة هي درجة الرياضة والرياضة اما ان يكون في الاحوال النفسانية او في الاحوال الجسمانية اما في الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ وحصرها امور ثلثة الاول تنحيه ما دون الحق عن سنن الايثار والاعراض عن كل ما سواه وهذا النوع من الرياضة يسمى تجريدا ويعين عليه الزهد الحقيقي فان الدنيا والآخرة كالمنافس فلابد من الاعراض عن الاغراض الدنياوية بقلبه ليحصل له الجواهر القدسية فان من ترك الاغراض الدنياوية بظاهره وهو متعلق بقلبه بها لم يكن من الزهد في شيء الامر الثاني تطويع النفس الامارة وهي القوة الحيوانية من الشهوة والغضب والتخيل والتوهم للنفس المطمئنة وهي القوة العاقلة الطالبة للمعارف القدسية وهو ان تجعل هذه القوة منقادة للعقل لينجذب قواها المتخيلة والمتوهمة

من التوهمات السفلية الى التوهمات القدسية العلوية ومن الناس من انكر هذا النوع من الرياضة وقال ان القوى الحيوانية يستحيل ان تصير طالبة للامور العالية المجردة لان قوة الحس طالبة للمحسوسات وقوة الشهوة للشهوات وقوة الغضب للغلبة والانتقام فاذا كانت هذه القوى طالبة بطبعها لهذه الامور السفلية استحال ان يصير طالبة للامور المجردة العلوية ثم قال المحققون ليس المراد من هذا التطويع ان يصير هذه القوى طالبة للامور المجردة بل المراد بها ان لا تصير مستعلية على العقل غالبة له بل يكون القوى العاقلة غالبة او غير مغلوبة واذا كانت سكنا وهي في جبلتها طالبة للامور المجردة تنجذب بطبعها الى عالم القدس اذا لم يمنعها القوى الحسية واما قوة الخيال والوهم فانهما ليستا بطبعهما متحدتين نحو الامور المحسوسة بل هما تابعتان للغالب من العقل والشهوة فان غلب العقل تبعناه وان غلبت الشهوة تبعناها مثلا اذا كان الغالب على الانسان الشهوة كان عمل الوهم في الامور المناسبة له حتى لا يرى في نومه الا الصور المناسبة لها مثل الصور الشهوانية الجسمانية وان كان الغالب عليه العقل كان عمله في الامور المناسبة للعقل حتى لا يرى في نومه الا صورة الملايكة والروحانيين ولا يسمع الا الاصوات المبشرة بالسعادة العقلية الدائمة ويعين على هذا النوع من الرياضة امور احدها العبادة المشفوعة بالفكر اما العبادة فلان النفس لاشتغالها بالبدن وعلايقها يكون اكثر التفاتها الى الامور السفلية فلابد من سبب معين على الالتفات الى جانب القدس والتوجه الى جناب الحق بالتذكير وذلك السبب المذكور

هو العبادة كما تقدم قبل واما كون العبادة مشفوعة بالفكر غير متجردة عنه فلان التذكر بالمعبود دايم بالفكرة في صفات المعبود من العلم والقدرة وساير صفاته وشانها الالحان الطيبة المستخدمة لقوى النفس فانها يوقع الكلام الذي لحن بها من الاوهام موقع القبول ولان السماع والالحان الطيبة يجعل ميل النفس بالميل اليه اكثر فالنفس المايلة الى العالم العلوي يصير بالالحان اكثر ميلا وعن العالم السفلي اكثر انقطاعا وتجردا والاشعار يؤيد ذلك فان العاشق اذا سمع بالالحان الطيبة شمايل المعشوق فانه يزداد ميله اليه وانقطاعه عن غيره وشانها الكلام الوعظي من قايل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة اما كونه زكي النفس فلان المؤثر هو القول الحالي لا القول اللساني فاذا لم يكن النفس مؤثرة في اصلاح بدنها مع تعلقها به فاولى ان لا يكون مؤثرة في بدن آخر واما العبارة البليغة فالبلاغة بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في ضميره وهذا القدر لا يكفي في ما هو المقصود بل لا بد من قيد آخر لينتفع بتلك العبارة لان تلك العبارة غير كاسفة عن المعنى بتمامه بطريق المطابقة بل بطريق الالتزام الذي يكون المدلول عليه ظاهرا من وجه خفي من وجه ليحصل الشعور بالقدر الظاهر والشوق الى القدر الخفي فيحصل هناك لذة مشوبة بالالم فيحصل الحالة الشبيهة بالحكة والدغدغة النفسانية واما النغمة الرخيمة فهي النغمة اللينة لان الصوت القوي يقرع الدماغ بقوة فيستغل النفس عن غيره واما رشد السمت فهو الاستقامة على طريق العبادة واعلم انه ليس كل لحن ينتفع به في كل حال بل لكل حال لحن يليق به وينتفع به

في حال الرجا في الغضب يسكنه ويبرده بوسليك والنوى والحوف يبرده الحسيني فان كان المريد في حال الخوف والوجد من الله واردنا انه يرجع الى حال الرجا سمعناه الالحان المطربة وعلى العكس الالحان المسحة وعلى هذا القياس الثالث تلطيف السر بالتنبيه اي يجعل العبد مستعدا للتوجه نحو الملكوت وتجرده عن التعلقات وتحديق القوة القابلة نحو المعقول التماسا لرويته بالبصيرة كما تقدم ان البصر يحديق الحدقة نحو المرئي التماسا لرويته بالبصر وان السماع بتحديق السمع بالاصغاء نحو المسموع ويعين عليه امران احدهما الفكر اللطيف اما الفكر فلانه يحتاج في الفكر الى تحديق العقل نحو المعقول فالفكر يحصل ملكة هذا التحصيل واما كون الفكر لطيفا فان الفكر الشاق انما يكون للمبتدي واما المنتهي الممارس للعلوم ولا يشق عليه الفكر فالممتنع به ههنا هو هذا الفكر الثاني العشق العفيف فان مثل هذا العشق تلطف السر ويفيده ملكة ذلك فان العاشق الذي شانه هذا يكون ابدا ملتفتا الى احوال المعشوق في افعاله واقواله ورضاه وسخطه منقطع النظر عما سواه ومثل هذا العشق يعيد الالتفات الى جناب القدس والانقطاع عما سواه فهذه هي الاحوال النفسانية التي ذكرها الشيخ واما الاحوال الجسمانية فهي ايضا ملية الاولى تخية ما ليس بضروري في اصلاح البدن اما من غير المحسوسات كالاستكثار من المال والجاه والاستعلاء على الغير واما في المحسوسات فالاستكثار من الطعام فان البطنة تذهب الفطنة ويزيل الرقة ويورث القسوة ولان النفس تشغل بتدبير الغذاء وذلك يمنعها من التوجه

الى العالم العلوي وترك الاستقلال منه فانه يورث ضعف الاعضآ
الرئيسة واختلالها واختلال الفكر هذا في المطعومات واما
في المبصرات فلا يمكن النظر في الالوان المظلمة كالسواد وما يليه
بل الالوان المشرقة كالبياض وما يليه فانها تمد الروح ويروح
القلب ولذلك كان احب الثياب الى الله البياض كما قال
عليه السلام وكذلك النظر الى الاجرام التي لا يشوق الى معرفة
الله تعالى بل فكر النظر الى السمآء والارض والنجوم والشجر
والجبال والدواب فان ذلك مما يسوق الى معرفة الله
لما فيها من العجايب الدالة على حكمة الصانع مع الامان من
حبايل الشيطان بخلاف النظر الى الصور الجميلة فانه قد لا
يتحرز عن الوقوع فيما يمنعه ولا يمكن النظر الى الدور المزخرفة
والمراكب المزينة فان ذلك يورث حب الدنيا ولهذا المعنى
قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت
الآية واما المسموعات فيجتنب عن استماع الكلام الذي لا يناسب
غرض الانجذاب الى جناب الحق وله ان يسمع الاصوات
الطيبة والالحان المناسبة كما تقدم والضابط ان كل ما يلهيه
عن الجناب المقدس يجب ان يحذره وكل ما يقربه اليه ويبعده
عن العالم السفلي يجب ان يداومه وثانيها الزهد الظاهري
فانه وسيلة الى الزهد الحقيقي كما قيل الريآء قنطرة الاخلاص
والاشبه ان ذلك يفيد ملكة الاعراض عن اعراض الدنيا والاقبال
على الجواهر الروحانية وتلك الملكة موصلة الى الزهد الحقيقي
وثالثها ان يصير بظاهره مستعدا لقبول دعوة الداعي
الى الحق ويردع الرادع عن الشر وكل من هذه الثلثة معين لما

يناسبه الاحوال النفسانية التي ذكرناها ولقد طال الكلام في هذا
الفصل لكنه مشتمل على ما يعين المريد في ابتدآء السلوك ٥

الفصل الثالث في الدرجة الثالثة

قال اشارة
ثم انه اذا بلغت به الرياضة والارادة حدا ما عنت له خلسات
من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد
عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد
اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض
اقول هذه الدرجة الثالثة وهي بعد الرياضة والمريد
اذا بلغ بعد الرياضة والارادة الى حد ما عنت له حكه عرضت
له خلسات جمع خلسة وهي السلبة والخلس السلب والمعنى
يظهر له امور من اطلاع نور الحق وفيضانها عليه لذيذة تكون
له كالسلب للسالب كانها بروق تومض اليه بلمع ثم تخمد وتطفى
وهذه اللوامع السريعة الخمود يسمى عند ارباب هذه الطريقة
اوقاتا ويكون كل وقت محفوفا بوجدين وجد اليه ووجد
عليه اما الوجد اليه فهو الشوق الى مثله فانه لما ذاق اللذة
الحاصلة من ذلك الوقت اشتاق الى مثله واما الوجد عليه
فهو الحزن على فواته ثم ان هذه الاوقات تكون في اول الرياضة
قليلة ثم اذا امعن فيها كثرت وانما سمي هذه اللوامع بالغواشي
لانها تغشاه وتغطيه

الفصل الرابع في الدرجة الرابعة

قال ثم انه ليتوغل في ذلك حتى تغشاه في غير الارتياض
فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس تذكر من امره امرا فغشيه
غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء اقول هذه الدرجة
الرابعة وهي بعد ما توغل في الارتياض فعند ذلك تصير بحيث تغشاه

تلك اللوامع في غير حال الارتياض فيكون كلما لمح شيئا بصره عاج
وعطف الى جناب القدس يتذكر من جناب الحق امرا فيغشاه
من تلك اللوامع غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء
الفصل الخامس في الدرجة الخامسة قال ولعله
الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبه
جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت الرياضة عليه لم يستفزه
غاشيه ويهتدي للتلبيس فيه اقول هذه هي الدرجة الخامسة
للمرتاض اذا بلغ الحد الذي ذكرناه قبل ربما يستعلي عليه تلك الغواشي
واللوامع فتقهره ويزول عن سكينته لقوة استعلاء تلك اللوامع
عليه حتى يحس مجالسه لاستيفاز تلك الغواشي اياه عن قراره
استفزه الخوف استخفه وقهره ومعناه انه كلما لمح لمعة من تلك
اللوامع ظهر فيه اضطراب يتنبه جليسه لذلك الاضطراب
فاذا طالت الرياضة صار بحيث لا يستعلي عليه غاش اصلا بل
اطمأن له ويمكن وقوله ويهتدي للتلبيس حالة عن غيره
فلا يعرف جليسه ما به الفصل السادس في الدرجة
السادسة قال ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته
سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له
معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب
عنها انقلب حيران اسفا اقول الدرجة السادسة
هو ان يصير المرتاض بالرياضة بحيث ينقلب ما كان له وقت
لا يلبث سكينة لابثة ويصير الخطف المستلب مألوفا والوميض
واللمعان شهابا ثابتا ويصير له تلك الشهب معارفة مستقرة
وصحبة مستمرة فاذا انقلب عن تلك الشهب بالالتفات الى جانب
الغرور

انقلب مع الحزن والندامة والتأسف على ما فاته الفصل
السابع في الدرجة السابعة قال اشارة ولعله الى هذا الحد
يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره فكان
وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما اقول المرتاض ما
دام في الدرجة السادسة ربما يظهر ما به من العروج الى جناب القدس
والرجوع عنه فاذا امعن في الرياضة انتقل الى الدرجة السابعة
وهو انه يصير بحيث يقل ظهوره عليه فيكون عند العروج الى الحق
كما هو عند الرجوع الى الخلق فيكون كانه مع كونه غائبا حاضرا ومع
كونه ظاعنا راحلا مقيما الفصل الثامن في الدرجة الثامنة
قال اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة
احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء اقول هذه الدرجة
الثامنة فانه ما دام في الدرجة السابعة قد يحصل له هذه حينا دون
حين ثم يتدرج الى ان يحصل له متى شاء الفصل التاسع
في الدرجة التاسعة قال ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف
امره على مشيئته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته
للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق فيستقر به ويحف
حوله الغافلون اقول ثم انه بعد المرتبة الثامنة يتقدم الى
المرتبة التاسعة وهي ان يصير بحيث لا يتوقف امره مفارقة
الحق بعد رده كل شيء فيكون هو مستقرا والمحفوفون به غافلون
عما به قال المحققون من اهل الطريقة ما راينا شيئا الا ورأينا الله بعده
فاذا انتقلوا الى مرتبة اخرى قالوا ما راينا شيئا الا ورأينا الله معه
فاذا ارتقوا الى اخرى قالوا ما راينا شيئا الا ورأينا الله قبله فاذا ارتقوا
الى اخرى قالوا ما راينا شيئا سوى الله الفصل العاشر

في المرتبة العاشرة قال ـــــ واذا عبر الرياضة الى النيل صار
سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
العليا وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق
ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا اقول ـــــ اذا عبر
الرياضة عن هذه المرتبة صار سره ونفسه مرآة مجلوة يحاذي
بها شطر الحق فتنقش فيه الجلايا العقلية ويدر عليه اللذات
العالية فيكون تارة ينظر الى الحق وتارة الى نفسه فيكون
بعد مترددا غير واصل وصولا تاما الفصل الحادي
عشر في الدرجة الحادية عشر قال ـــــ اشارة ثم انه ليغيب
عن نفسه فيلحظ جناب القدس وان لحظ نفسه فمن حيث
هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول
اقول ـــــ هذه الدرجة هي الدرجة العليا وهي درجة
الوصول الى الله تعالى وهي ان يصير بحيث يغيب عن نفسه
ولا يلحظ الا جناب القدس وان لحظ نفسها فلا يلحظها الا من
حيث انها ناظرة الى جناب الحق لا من حيث هي بل من
حيث وصولها الى الحق وهناك يحق الوصول وهذه
هي المرتبة الرابعة من المراتب الاربع التي ذكرناها قبل
القسم الثالث ـــــ في احكام العارفين وفيه فصول الاول
في انه لا خلاص الا بالابانة على الله تعالى قال ـــــ
تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع
من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات
وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص
اقول ـــــ قد ذكرنا ان الرياضة يتوجه نحو مقاصد

ثلثة ثم قد صير الرياضة لتلك المقاصد فقال الالتفات العارف الى
ما تنزه عنه شغل اي اشتغال بغير الله لان تنزهه عما دون
الحق اشتغال باقتناء تلك الامور واعدامها ولا يمكن ذلك
الا بالشعور بتلك الامور وكل ذلك شاغل عن الله تعالى
وقوله ـــــ والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي من يعتد بانه
قد طوع نفسه الامارة للنفس المطمئنة فهو عاجز لانه لو كان
قادرا على النفس الامارة لما اعتد بطاعتها له وما فرح بذلك
والتبجح بزينة الذات اي الواصل الى الحق يحصل له
اللذات الكلية به فاذا ابتهج بتلك اللذات من حيث هي
تلك اللذات كان تائها وان كانت تلك اللذات حقه
فان التبجح بلذته بالحق معرض الحق مقبل على غيره وقوله
والاقبال بالكلية اي ان المقبل على الله بكليته لا ينظر
الا اليه ولا يلاحظ الا جنابه العلي خلاص الفصل
الثاني في الاشارة الى جملة مقامات السالكين قال ـــــ
تنبيه العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض
ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق
منتهيه الى الواحد ثم وقوف اقول ـــــ حصر الشيخ جميع
مقامات العارفين فقال عرفان العارف مبتدئ
من تفريق ونفض والتفريق هو الاعراض عن لذات
الدنيا وشهواتها بظاهره وان كان عن كلفة وكانه يبدد
شمل العلايق الدنيوية واللذات الشهوانية وتفرقها
والنفض هو ان ينفض يده وقلبه عنها والترك هو ان
يصير بالرياضة بحيث لا يميل قلبه اليها فيكون بعد نفض

البدعنها تاركا لها فاذا صار بحيث يانس بتوارق انوار الحق استعظم تلك
اللذة واستحقر ماتركه من اللذات الدنياوية ورفضها بالكلية
فهذه الدرجات الاربع درجات التفريق والنفض والترك
والرفض والفلاسفه يسميها درجات الرياضة السلبية ويحقق
الصوفيه التخلق بنعوت الجلال وبعد هذه الدرجات الدرجات
الايجابية والتخلق باخلاق الله على اللغتين فعرفان العارف مبتدى
من هذه الامور الاربعة ويمعن بعد ذلك مما في جمع ذلك الجمع جمع
صفات اضافية ومن صفات حقيقية لها اضافه وهذه الصفات
هي الصفات الايجابية ويسمى هذه الصفات صفة الاكرام واما
الصفات السلبية مثل كونه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وامثال
ذلك فيسمى نعوت الجلال وبذلك يفسر قوله تعالى ذو الجلال
والاكرام والعارف كلما جمع صفات الحق الى الذات المريدة
بالصدق اى يزيد على لذات العرفان بلذات الصدق فيها
ومادام العارف في هذه المرتبة فهو بعد مشغول بنفسه وبالالتذاذ
بتلك الصفات فاذا فارق هذه الحال لم يبق له نظر الا الى الحق
الواحد لا الى نفسه ولا الى مقام التفريق واما في مقام الجمع فما
دام في الدرجات الاربع وفي جمع صفات الحق فانه فيما بين
الحالين يفرق بين نفسه وبين غيره واما مقام الجمع فهو المنتهى
المذكور من الوصول الى الله تعالى وهو في هذه الحال لا يرى نفسه
البته الفصل الثالث في ان العارف ينبغي ان يطلب
عرفان الحق لا ليكون عارفا به قال تنبيه من اثر العرفان
للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل
يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست

اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا
يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب
ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة ليس المشافهة
ومن الواصلين الى العين دون الاثر اقول ينبغي ان
العارف لا يطلب عرفان الحق الا للحق فان من طلب العرفان
ليكون عارفا كان مطلوبه غير الحق فان عرفان الحق غير الحق
فيكون قائلا بغير الاول وهو الثاني واما من طلب عرفان الحق
للحق حتى يكون كانه وجد المعروف دون العرفان فهو الواصل
الى الحق وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله معناه
ان السفر سفران سفر الى الله تعالى وانه ينتهي بالوصول اليه فان
منازله متناهية وهي منازل العبور عن غير الحق ولما كان غير
الحق متناهيا كانت تلك المنازل متناهية فيلزم من ذلك انتهاء السفر
بالوصول الى الحق والسفر الثاني السفر في الله تعالى ولما لم
يكن لكماله وجلاله نهاية لم يكن ذلك السفر متناهيا ولا منازله
ايضا وهو معنى قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات
ما قبله ثم انه استعظم امر هذا السفر وامر منازله فقال اثرنا فيها الاختصار
لان الحديث لا يفهم تلك الدرجات ولا يحيط بها العبارة ولا يكشف
عنها القول ومن اراد ان يعرفها فليتدرج بما ذكرنا من الطريق حتى
يصل الى الحق ويشاهد تلك الدرجات فان المشافهة لا تجدي
نفعا ويصل الى العين بعد الاثر الفصل الرابع في تعريف
بعض احوال العارف في نفسه قال تنبيه العارف هش
بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من
الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق

وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوى والجمع عنده سواسيه
اهل الرحمه قد شغلوا بالباطل اقول ـــــ العارف يكون
ابدا هشا بشا وبشا فرحا ومتواضعا لا يفرق بين الصغير والكبير ولا
بين الخامل والمعروف بل هم في ذلك بالنسبة اليه سواء واما
الهشاشة والبشاشة فلفرحه بالحق الفصـــــل الخامس
في احوال اخرى للعارف قال ـــــ تنبيه العارف له احوال
لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن ساير الشواغل الحاجة وهو في
اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا اتاح حجابه من نفسه او من
حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن
كل شيء واما سعة الجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف
في لباس الكرامة فهو احسن خلق الله بهجته اقول ـــــ احوال
العارف على قسمين احدهما ما لا يحتمل فيه الاحساس بالامور
الخارجية حتى الهمس وهو الصوت الخفيف من الحفيف وهو
صوته دوى جرى الفرس وجناح الطير فضلا عن ساير
الشواغل الخالصة الجاذبة وذلك قبل الوصول الى الحق في اوقات
يكون فيها منزعج السر متوجها الى الحق عند ما اتاح حجاب من نفسه
ومال وتحرك بنفسه الى جناب الحق وانما لم يحتمل هذه الشواغل
في هذه الاحوال لانه متوجه الى جهة الحق والمتوجه الى جهة
منصرف عن غيرها القسم الثاني ما يحتمل فيه ذلك وهو بعد
الوصول الى الحق لانه متوجه السر الى جهة الحق ففي هذه الحالة
قد لا يتشوش مبلغا يفي بالجانبين جميعا فلا يصرفه الجانب الاسفل عن الجانب
الاعلى وكذلك حاله عند الرجوع فيكون عنده كمجنونه على ما عرفت ○
الفصـــــل السادس في بعض صفات العارف قال ـــــ

العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة
المنكر كما تعتريه امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف
فربما غار عليه من غير اهله اقول ـــــ العارف لا يعنيه ولا يهمه
التجسس ولا التحسس عن امور الناس قال عليه السلام من حسن
ايمان المرء تركه ما لا يعنيه اي لا يهمه واذا شاهد منكرا لا يستهويه الغضب
ولا يغلبه كما يعتريه الرحمة اي تعتريه الرحمة اكثر مما تعتريه الغضب
وانما يكون كذلك لانه عارف مستبصر باسرار الحق في القدر وانه انما
وقع بقضاء الله وقدره واذا امر بمعروف او نهى عن منكر كان ذلك
منه على سبيل الرفق واللين كما يصدر من الناصح لا على سبيل العنف
والتعيير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله فان عرض
الدنيا لا قدر له عنده الفصـــــل السابع في صفات اخرى
قال ـــــ العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد
وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه
اكبر من ان تخرجها زلة بشر ونساء للاحقاد وذكره مشغول بالحق
اقول ـــــ العارف شجاع فان الشجاعة فضيلة مطلوبة ومانع
خوف الموت عنه زايل فانه بمعزل عن ذلك الخوف لاستبصاره
بما له من البهجة بعد الموت وجواد فان الجود ايضا فضيلة ومانع
حب الباطل وهو عرض الدنيا عنه زايل وصفاح كثير الصفح والعفو
عن الزلات فان العفو عن الزلة خصلة حميدة ومانع تاثره عن
الزلة عنه زايل ونساء للاحقاد فان الحقد خصلة رديئة ودواعي
الالتفات اليه لاشتغاله بالحق عنه زايل الفصـــــل الثامن
في اختلاف احوال العارف في ايثار الاحسن فالاحسن واحتيا(ر) ربما
قال ـــــ تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف

فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي الغير فربما استوى
عند العارف العسف والترف بل ربما آثر العسف وكذلك ربما
استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون
الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة واحب من
كل شيء عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر به عادة
من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد اليها في كل شيء لانه مزية
حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل
ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف
في عارف بحسب وقتين اقول العارف قد تختلف
احواله في اختيار الاخس وايثار الاحسن ففي حال يؤثر الاخس
على الاحسن فيؤثر التسف وهو بغير الحال على الترف وهو التنعم
وربما يستويان عنده وربما آثر التفل وهو ترك الطيب على العطر
والطيب وربما يستويان عنده وربما آثر التفل وانما يكون له هذه
الحال عندما يهجس ويخطر بباله استحقار ما سوى الحق وفي حال
يؤثر من كل شيء عقيلته واشرفه ويميل الى الزينة ويكره من كل شيء
خداجه وسقطه وانما يكون له هذه الحالة عندما ينظر في الاحوال
الظاهرة فيرى في كل شيء عناية الحق وفي الاحسن اختصاصه
بمزيد الحظ من العناية الازلية الالهية فلذلك يرتاد ويختار
الاحسن ولا لما عكف واقام بهواه على الامور العالية الكاملة
احب من كل شيء ما كان اكمل واقرب في البهاء والحسن الى تلك
الامور العالية الكاملة واختلاف هذه الاحوال قد يكون بحسب
العارفين وقد يكون بحسب اختلاف وقتي عارف واحد ٥
الفصل السابع في ان العارف قد يصير بحيث لا يعقل

قال اشارة العارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل
شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف
حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اقول
قد يذهل العارف ويغفل عن كل شيء غير الحق عند استغراقه في
الحق فيخرج في هذه الحال عن كونه مكلفا فان التكليف انما يرد
على من يعقل التكليف وكونه مكلفا وهو عند ذلك بمعزل عن ذلك
واذا خرج عن كونه مكلفا لم يعص عن خطيئته ولم يكن عليه حرج في شيء
والغرض من هذا انه اذا اسود خطيئته من مثل مولاه فلا ينبغي
ان يجعل ذلك قدحا فيهم الفصل العاشر في عزة وجود اهل
هذه الطريقة قال اشارة جل جناب الحق عن ان يكون
شريعة لكل وارد او ان يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فاما
يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل وعبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز
منه فليتهم نفسه فلعلها لا تناسبه فكل ميسر لما خلق له اقول
اهل هذه الطريقة عزيزي الوجود فان جناب الحق سبحانه اجل
واعظم من ان يصل اليه كل احد او يطلع عليه الا الواحد من عدد
من بعد وقوع ما يشتمل عليه فصول هذا الفن اذا سمع مغفل منه
شيئا ضحك منه واذا بلغ محصلا اعتبر به فمن بلغه شيء من ذلك فضحك
منه فليتهم نفسه فلعله ليس اهلا لذلك وليجتهد حق الاجتهاد فلعله
يصل اليه فيقضي منه العجب فليس كل احد سالك لكل احد بل لا
يتيسر له الا ما خلق له كما قال عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق
له النمط العاشر في اسرار الآيات وهي الكرامات الصادرة
من الاولياء والمعجزات الصادرة من الانبياء وفيه مسائل المسألة الاولى
في التمكن من ترك الغذاء وفيها فصول الاول في ان العارف

قد تمسك عن القوت مدة قال اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك
عن القوت المرزوء مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك
من مذاهب الطبيعة المشهودة اقول مهما سمعت بان عارفا
قد امسك عن القوت المرزوء والمنقوص فاسجح واحسن بالتصديق ولا
تبادر الى التكذيب فان في الطبيعة اسبابا لذلك اذا اعتبرتها وقفت
عليها الفصل الثاني في دفع ذلك الاستبعاد بالمثال قال
تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا شغلت عن تحريك المواد
المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل
غنية عن التبدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله
في غير حاله بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة اقول
الطبيعة مهما شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية
قل تحلل المواد المحمودة وبقيت محفوظة غير محتاجة الى البدل
فان الاحتياج الى الغذاء لايراد بدل ما تحلل من المواد المحمودة ليبقى
تلك المواد محفوظة بانواعها وان لم تبق باشخاصها فاذا لم يتحلل
تلك المواد او تحلل منها شئ يسير لم يحتج صاحبها الى الغذاء او احتاج
احتياجا قليلا ونحن نشاهد ان صاحب المواد الردية ربما انقطع عنه
الغذاء مدة طويلة وهو محفوظ الحيوة لو انقطع عشر تلك المدة عن
غير العليل عادة هلك وليس ذلك الا لاشتغال الطبيعة بهضم
المواد الردية عن تحريك المواد المحمودة الموجب لتحللها ○
الفصل الثالث في ذكر السبب على الاجمال قال
تنبيه اليس قد بان لك ان الهيات السابقة الى النفس قد
تهبط منها هيات الى قوى بدنية كما قد يصعد من الهيات السابقة
الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم

ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز
عن افعال طبيعية كانت مواتية اقول قد سبق في النمط
الثالث ان الهيات النفسانية تهبط فتوجب هيات مناسبة
لها في القوة البدنية وبالعكس وكيف لا يكون كذلك ونحن
نعلم ان الواحد منا اذا عرض له استشعار من الخوف الشديد فانه
يضعف قوته ويفسد هضمه ويعجز عن افعال طبيعية كان قادرا
عليه حتى لا يكاد لا يواتيه المشي ولا يطاوعه العضل والمفاصل
واذا كان كذلك جاز ان يكون نفس العارف يعرض لها
هيات عند الاستغراق في بهجة الحق تهبط من تلك الهيات هيات
الى البدن مناسبة لها فلا تشتغل بتحليل الاجزاء الاصلية والمواد
المحمودة فلا يحصل الجوع الذي سببه ايراد بدل ما تحلل ومن
ههنا قال عليه السلام لست كاحدكم انما ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني الفصل الرابع في السبب التفصيلي قال
اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت
خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا
اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة
المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى
النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض
اقول السبب في امكان امساك العارف عن القوت
مدة ان النفس المطمئنة اذا راضت القوى البدنية وطوعتها
لنفسها انجذبت لها في مهماتها التي تتحرك اليها سواء كان ذلك
الانجذاب محتاجا اليه النفس او لم يكن وكلما كان الجذب اشد كان
الانجذاب اشد فاشتد الاشتغال عن الجهة التي ملك تلك القوى

عنها اعني الافعال الطبيعية التي لها وهي افعال قوة النفس النباتيه
فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع للمريض حال المرض وذلك لوجوه
قال ـــــ وكيف لا والمرض الحاد لا يعرى عن التحلل للحرارة
وان لم يكن ليصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض مضاد
مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما
ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان
تحليل مثل سوء المزاج الحاد وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى
ثالث هو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين
فالعارف اولى بانحفاظ قوته وليس ما يحكى لك من ذلك مضاد
لمذهب الطبيعة اقول ـــــ الوجه الاول ان المرض الحار
لا يخلو عن التحليل بالحرارة وان لم يكن ذلك التحليل بتصرف من
الطبيعة الثاني ان المرض اخلاط رديه فاسدة مضعفه للقوة
او مسقطة لها وهذان الامران غير موجودين في حال انجذاب
العارف الى جناب الحق فاذن العارف يشارك المريض
في اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة وتحريكها وينفرد عنه بما ذكرنا
من الامرين من تحليل سوء المزاج الحاد وما في المرض من مضادة
القوة. الوجه الثالث ان العارف في سكون من التحريكات
البدنيه فان الحركات البدنيه محللة للمواد المحمودة والسكون البدني
معين قوي في حفظها عن التحلل فاذن العارف اولى بانحفاظ
قوته من المرض فالذي يقال لك ويحكى من جنس ما نحن فيه ليس
بمضاد لمقتضى الطبيعة المسـئلة الثانيه في سبب التمكن
من الافعال الشاقه وفيها فصلان الاول ـــــ في استعداد ذلك
قال اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق لقوته فعلا او تحريكا

او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد
الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة اقول ـــــ
اذا بلغك ان عارفا اطاق فعلا او حركة او تحريكا لا يطيقه غيره فلا
تتلقه بالانكار فانك تجد له سببا من مذاهب الطبيعة الفصل في سبب
ذلك قال ـــــ تنبيه قد يكون الانسان وهو على اعتدال من
احواله حد من المنة محصورا المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض
لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر
ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض
لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به كنه قوته كما
يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل
وكما يعرض له عند الفرح المطرب اقول ـــــ انه قد يعرض
للعارف احوال يزداد فيها قوته فان الانسان هو على اعتدال
مزاجه واحواله له من المنة والقوة محصور منتهاه على ما يتصرف فيه
ويحركه ثم يعرض له حالة يحط فيها قوته حتى يعجز عن عشر ما كان
مسترسلا فيه قادرا عليه كما يعرض له عند الخوف الشديد والحزن
القوي وقد يزداد قوته لاجل عروض حالات وهيئات متضاعفة
حتى يستقل بقوته بما لم يكن مستقلا بعينه عند اعتدال مزاجه كما يعرض
له حال الغضب والمنافسة والفرح والنشاط المعتدل قال ـــــ
فلا عجب لو عنت للعارف مرة كما تعن عند الفرح فاولت القوى
التي له سلاطة او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه
حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او غضب وكيف
لا وذلك بصريح الحق ومبداء القوى واصل الرحمة اقول ـــــ
اذا ثبت ان الانسان قد يزداد قوته ومنته بسبب عروض احوال وهيئات

على احوال اعتداله فلا عجب لو عرض للعارف هزة ونشاط وسلاطة
كما يعرض عند الفرح المعتدل فاولت اعطت تلك الهزة سلاطة
وكذلك لو غضب وعرضت له عزة وغشيته كما يعرض عند المنافسة
واستطلت وارتفعت قواه حمية وقد يكون ذلك اعظم واجسم عند
ما يكون عند الطرب والغضب والفرح والترح لان ذلك
انما يعرض لصريح الحق الذي هو مبدا القوى واصل الرحمة
وهذا قريب مما سلف والضعف بسبب اختلاف احوال
نفسانيه وراينا في طرف النقصان ينتهي الى عدم القوة فوجب
ان ينتهي في طرف الزيادة الى حد يعجز عنه الآحاد المسئلة
الثالثة في سبب التمكن من الاخبار عن الغيب وفيها فصول الاول
في منع الاستنكار ودفعه قال اشارة اذا بلغك ان عارفا
حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا
يعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة
اسبابا معلومة اقول اذا بلغك ان عارفا اخبر عن امر
غائب متقدما على وقوعه اما ببشرى او بنذارة فلا تستبعد ذلك
فان لذلك اسبابا معلومة في الطبيعة الفصل الثاني
في بيان امكان ذلك قال اشارة التجربة والقياس
متطابقان على ان النفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما
في حال المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال
اليقظة الا ما الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة
فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد
جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون
احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر

من تنبيهات اقول التجربة والقياس متوافقان في الدلالة
على ان الانسان قد ينال في حال النوم من الغيب شيئا فاذا
جاز ذلك في النوم فلا مانع ان يقع ذلك في حال اليقظة الا
مانعا يمكن زواله وارتفاعه بل هذا الامكان في حال اليقظة
اولى فانا لو فرضنا عدم تجربة الناس ذلك في منامهم فاذا قيل
لهم ان شخصا ساقطا على الارض لا حراك به ولا ادراك له ولا فهم
ولا عقل بل هو كالميت فاذا انتبه وعاد اليه عقله يخبر انه راى
في تلك الحال امورا غائبة وانما يقع بعد ذلك ولو اجتمع العقلاء
الاعصار الفاهمون على ان يخبروا بمثل ذلك الخبر المطابق
لعجزوا عنه وجزموا باستحالة ذلك فثبت انه يلزم من امكان وقوع
ذلك في حال النوم امكان وقوعه في حال اليقظة واما
التجربة فهي ان كل واحد منا قد جرب من نفسه وسمع من غيره
تجربة ذلك سماعا لا شك بسببه في امكانه بل يجزم بالتصديق به
اللهم ان يكون الشخص فاسد المزاج نائم القوى المتخيلة والذاكرة
فان مثله لا يدرك في نومه الا امورا كاذبة لا يصدق بواحد
منها واما القياس فسياتي في الفصول الآتية الفصل
الثالث في ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي قال تنبيه
قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا
على وجه كلي ثم قد تنبهت ان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات
ادراكات جزئية وارادات جزئية يصدر عن راي جزئي ولا مانع
لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها
في العالم العنصري اقول الدليل على ان الجزئيات
التي تقع في عالمنا منتقشة في العالم العلوي انا بينا ان الجزئيات

معلومة للعقول منتقشة فيها على وجه كلي وان للاجرام السماوية
نفوسا لها ادراكات جزئية صادرة عن تلك الادراكات الجزئية
وقد نبهت لذلك وان تلك الارادات الجزئية يصدر عنها حركات
جزئية سماوية وان تلك الحركات الجزئية السماوية يصدر عنها الجزئيات
التي يحدث في عالمنا وقد عرفت ان العلم بالعلة علة للعلم
بالمعلول فيكون الجزئيات الواقعة في العالم العنصري معلومة
لتلك النفوس على وجه جزئي ولتلك العقول على وجه
كلي قال ثم ان كان مايلوحه ضرب من النظر مستورا
الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة
التي هي كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها
علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها ينال بتلك العلاقة كمالا
ما صار لتلك الاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر
راي جزئي وآخر كلي ويجتمع لك ما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم
العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسي نقشا على هيئة جزئية
شاعرة بالوقت والنقشان معا اقول اكرما سبق
من التنبيه على ان للاجرام السماوية نفوسا ناطقة بقوله ثم ان كان
مايلوحه ويظهره ضرب من النظر مستورا على غير الراسخين في
الحكمة العلية ان للاجرام السماوية بعد العقول المفارقة التي
هي مبادي لها نفوسا ناطقة غير منطبعة في اجرامها وموادها بل
لها علاقة معها كما لنفوسنا مع ابداننا في انها يستكمل بتلك الاجرام
فنصير لتلك الاجرام السماوية معنى زايد فيما سبق ذكره من انتقاش
الجزئيات الواقعة في عالمنا في العالم العلوي فانه بتظاهر ارادة
جزئية وارادة كلية موجبتان لحركات الاجرام السماوية الحركات

الجزئية الموجبة للجزئيات الواقعة في عالمنا فيكون منتقشة في النفس
الناطقة على وجه كلي وفي النفس الجسمانية على وجه جزئي فيجتمع لك
ما نبهنا عليه ان الجزئيات الواقعة في عالمنا منتقشة نقشا كليا
في العالم العقلي الذي هو عالم العقل المجرد وعالم النفس الناطقة التي
هي كالعقل لتجردها ونقشا جزئيا في العالم النفساني الذي هو عالم
النفس الجسمانية الشاعرة بالوقت والنقش الكلي والجزئي معا
وانما احتجنا الى هذه المقدمة ليمكن للنفس الناطقة التي لنا ان يتصل
بالعالم العلوي فيتمكن من الاخبار عن تلك الجزئيات قبل وقوعها
الفصل الرابع في امكان انتقاش تلك العلوم الجزئية
في انفسنا الناطقة قال اشارة ولنفسك ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل قد علمت
ذلك فلا يستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه
ولازيدنك استبصارا اقول ان نفوسنا الناطقة
متمكنة من الاتصال بتلك المبادي عقلية كانت او نفسية ليستفيد
تلك العلوم الجزئية منها اذا تم الاستعداد لذلك الاتصال وزالت
الموانع التي هي العلايق عنها وقد علمت ذلك من قبل فلا
يستنكرن ان ينتقش الامور الجزئية من ذلك العالم فيها قبل وقوعها
الفصل الخامس في بيان مقدمة من مقدمات ذلك
تفصيلا قال تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة
فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد
الحس الباطن شغل عن الحس الظاهر وكاد لا يسمع ولا يرى
وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اصل
العقل آلته فابتت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى

آلته وعرض ايضا شي آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة
القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس
من ضبط الحس الباطن بحث تصرفها جاذبت الحواس الظاهرة
ايضا ولم تتادعها الى النفس ما تعتد به اقول ـــــ بيان
تفصيل القول في تمكن النفس الناطقة من الاتصال بالعقول والانفس
السماوية يبنى على مقدمات المقدمة الاولى ان القوى النفسانية
متجاذبة متنازعة فان القوة الغضبية اذا هاجت وقويت شغلت
النفس عن القوة الشهوانية لان النفس حينئذ تشتغل بتدبير
القوة الغضبية وبالعكس وكذلك اذا اشتغل الحس الباطن
بالحس الظاهر وانجذب اليه لم يتمكن العقل من استعمال الحس
الباطن وهي القوة المفكرة التي هي آلته ويفتقر اليها كثيرا فيكون
كأنه اضل آلته وانبتت وانقطع دون حركته الفكرية هذا الذي
ذكرناه في القوى النفسانية وتجاذبها وقد يحصل هذا التجاذب
والتنازع بين ما للنفس من الاستبداد والاستقلال وبين القوة
التي لها فان قوة من القوى اذا هاجت واستحثت للحركة القوية
انجذبت الى جهتها لتدبيرها اما بالمقاومة او بالمعاوقة فتخلى
عن الافعال التي تستقل بها وايضا اذا استمكنت النفس من ضبط
الحواس الباطنة بحث تصرفاتها واستخدامها اياها جاذبت الحواس
الظاهرة وضعفت ولم تتهادى الى النفس منها شيء تعتد به
كما اذا كان الانسان مستغرقا في فكر او تخيل قوي فربما لا يحس
بالمبصر والمسموع القويين مع سلامة حواسه الفصل
السادس في بيان المقدمة الثانية قال ـــ تنبيه الحس
المشترك هو لوح النفس الذي اذا امكن فيه صار النقش في حكم

المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيهة
في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم ليحصل
ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش
النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت في لوح الحس المشترك
صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من
المحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء المحسوس او بقاءها بعد زوال
المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن اقول
المقدمة الثانية ان الحس المشترك لوح النقوش التي ينتقش
فيه صور المحسوسات وتلك النقوش اذا تمكنت فيه صارت
في حكم المشاهد وذلك على اربعة اقسام احدها ان يكون ذلك
النقش ماخوذا من الناقش الحسي ويزول ذلك الناقش عن
الحس ويبقى ذلك النقش وصورته في الحس المشترك هنيهة
وزمانا يسيرا فيبقى ذلك النقش في حكم المشاهد وقد ذكرنا قبل
ان القطرة النازلة بسرعة تشاهد خطا مستقيما والنقطة والشعلة
المحلولة المدارة بسرعة دائرة وثانيها ان يكون النقش
ثابتا في الحس المشترك مع بقاء الناقش اعني الخارجي وثالثها
ان يكون النقش ثابتا في الحس المشترك بعد زوال الناقش
الحسي الخارجي ورابعها ان يقع ذلك النقش في الحس المشترك
لا من قبل ناقش حسي خارجي ان امكن فالحاصل ان انتقاش
الحس المشترك بالصورة المحسوسة اما ان يحصل من ناقش
حسي خارجي او لا منه والاول اما ان يكون بقاؤه ببقاء الناقش
او لا ببقائه والثاني اما ان يبقى بعد زوال الناقش زمانا
يسيرا او كثيرا فهذه اربعة اقسام الفصل السابع

في المقدمة الثالثة وهي اثبات امكان القسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة قبل قال ـــــ اشارة قد تشاهد قوم من
المرضى والممرورين صور المحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى
محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب
موثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور
الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا ينتقش
التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرائي
المتقابلة اقول ـــــ لما كان القسم الرابع من تلك الاقسام
الاربعة محتاجا اليه في اثبات المطلوب اقام البرهان عليه
وهو ان قوما من المرضى والممرورين يشاهدون صور المحسوسة
حاضرة عندهم وربما يخافون منها ويصيحون وربما لم يكن لتلك
الصورة نسبة الى المحسوسات الخارجة حتى يقال ان الحس
المشترك انما اخذها من المحسوسات الخارجية فتلك الصور لا
بد وان يكون موجودة اذ العدم المحض لا يكون مشاهدا وانها
ليست موجودة في الخارج والا لرآها سليم العقل والحس فهي اذن
موجودة في الباطن واما السبب في الباطن او موثر في الباطن
وما هو محل لتلك الصور من الامور الباطنة اما النفس الناطقة
او قوة جسمانية والاول باطل لان صور المحسوسات والجزئيات
لا ترتسم في النفس الناطقة فهي اذن في قوة جسمانية ينتقل
منها الى الحس المشترك فيصير مشاهدة محسوسة وتلك القوة
ليست هي القوة الباصرة لان تلك الصور قد يشاهدها
عديم البصر فهي قوة اخرى وتلك القوة يجب ان يكون
قوة التخيل والتوهم التي معدنها خزانة الخيال والوهم لان الحس

المشترك ينتقش فيه من معدن التخيل والتوهم بالصور الحاصلة
فيه وينتقل منه اليه كذلك خزانة الخيال ينتقش فيها الحس المشترك
بالصور المخزونة فيها وينتقل منها اليه لان لوح الحس المشترك
والخيال كالمرآتين المتقابلتين ينتقش كل واحدة منهما بالصور المنتقشة
بالاخرى الفصل التاسع في شك يورد على هذه المقدمة
وجوابه قال ـــــ تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش
شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك انما يرتسم فيه
عن غيره كانه يبره عن الخيال برا ويغصبه منه غصبا وعقلي باطن
او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاحتمال متصرفا فيه بما يعنيه
فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك
فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة
واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة
مشاهدة اقول ـــــ الشك الوارد على هذه المقدمة
هو ان يقال لو كانت الصور المخزونة في التخيل ينتقل الى الحس المشترك
المشترك لوجب ان يحصل هذا الانتقاش كل وقت وفي
كل حال وجوابه ان الصارف عن هذا الانتقاش امران
احدهما حسي خارج والاخر عقلي باطن اما الحسي الخارجي
فهو ان لوح الحس المشترك اذا ارتسم فيه من المحسوسات الخارجية
ما يشغله عن غيره يكون كانه يبره ويسلبه عن الخيال ويغصبه
منه غصبا ويقطعه عنه فلا يرتسم فيه من الصور المخزونة في الخيال شيء
والبز السلب وفي المثل من عز بز اي من غلب سلب وهذا
المانع عائد الى القابل الذي هو الحس المشترك واما العقلي الباطن

مهوات العقل او الوهم اذا استخدم المتخيل وضبطه عن افعاله
نفسه متصرفا فيما يعنيه وهمه يشغل بالاذعان والانقياد
له عن التسليط على الحس المشترك بتلويح الصور المخزونه فيه وتركيبها
وتحليلها ان لم يكن فلم يحصل له تسلط على الحس المشترك
ولا ينتقش من جهة نفس فان حركته ضعيفه تابعة لما يستعمله
من العقل والوهم وهذا المانع عايد الى الفاعل وقد يوجد الشاغلان
المانعان من تسلط الخيال على الحس المشترك فيتسلط الخيال
على الحس المشترك فيلوح له ما فيه من الصور المخزونه فينتقش
في الحس المشترك فترى مشاهدة الفصل التاسع في
زوال الشاغل حالة النوم قال اشارة النوم
شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس
في الاصل ايضا بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة
للغذآء المتصرفة الطالبة الراحة على الحركات الاخرى انجذابا
قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت
الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب
الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة
شاغل عن ان النوم شبيه بالمرض منه بالصحة واذا كان
كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت
الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة
فرأى في المنام احوال في حكم المشاهدة اقول لاشك
ان النوم شاغل ظاهر ومانع قوى للحواس الظاهرة عن افعالها
فيكون لوح الحس المشترك فارغا غير مشغول بصور المحسوسات
فيكون متهيئا لقبول الصور التي ينتجها القوة المتخيلة ويشغل

النفس ايضا بالامر الذي ينجذب معه الى جانب الطبيعة التي تستهضم
الغذآء وتصرف فيه الطالب للراحة عن الحركات الاخر فان
الطبيعة اذا اقبلت على هضم الغذآء فلو لم تقبل النفس على اعانتها
لما تم الهضم لما عرفت ان النفس اذا اشتغلت بافعال نفسها
شغلت الطبيعة عن اعمالها فاقتضت الحكمة الالهية ان يكون
للنفس حالة استغال الطبيعة بهضم الغذآء انجذاب ما الى مظاهرة
الطبيعة ومعاونتها ليجود الهضم ويكمل فيكون ذلك الانجذاب
شاغلا لها عن فعلها فيبقى القوة المتخيلة سليمة عن استخدام النفس
اياها فيتمكن من التسبيح والتلويح واذا زال الشاغلان المانعان
حصل من القوة المتخيلة التلويح من الحس المشترك الخيالي عن المانع
فيقبل ذلك فيرى تلك الصور محسوسة مشاهدة كيف
وان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة وقد علمت حصول ذلك
حال المرض وكذلك حال النوم الفصل العاشر في انه انما
يوجد من السببين حال المرض قال تنبيه واذا استولى
على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى
جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين
فلم يتمكن ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور
احد الضابطين اقول السبب حال المرض واحد من
ذينك السببين وهو ان المرض اذا استولى على عضو رئيس
كالقلب والدماغ والكبد انجذب النفس الى اصلاح ذلك العضو
ودفع ذلك المرض عنه انجذابا قويا وذلك الانجذاب يمنعه عن حفظ
القوة المتخيلة واستخدامها فاسترسلت في فعل نفسها من تسبيح الصور
وتلويحها للحس المشترك فاذا كان لوح الحس المشترك فيه ما يقبل تلك

الصور او بعضها انتقش فيه والا فلا ولذلك قال الشيخ فلم يستنكر الفصل
الحادي عشر في قوة كيفية انفعال النفس عن المجاذبات قال
تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها في المجاذبات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك
بالعكس ولذلك اذا كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل
اقل وكان يفضل منها عن الجانب الآخر فضله اكثر واذا كانت شديدة
القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان يحفظها عن
مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى اقول
انفعال النفس عند المجاذبات الى جانب البدن والى جانب العقل
تقدر قوتها وضعفها وكلما كانت اقوى كانت اقل انفعالا عن المجاذبات
وكانت اقوى واشد ضبطا للجانبين اعني جانب البدن وجانب
العالم العقلي فكان اخذها عن احد الجانبين غير شاغل لها عن الالتفات
الى الجانب الآخر وكلما كانت ضعف كان انفعالها عن المجاذبات اشد
وايضا كلما كانت اقوى كان اشتغالها بالشواغل اقل فاذا عرضت
شواغل بدنية لم تشتغل بها اشتغالا لا يبقى فيها فضلة يلتفت بها الى
الجانب الآخر بل فضله اكثر واذا كانت النفس قوية جدا كان هذا المعنى
فيها قويا جدا فاذا انضم اليها الرياضة كان يحفظها عما يضاد الرياضة وتصرفها
اشد وكان تصرفها فيما يناسب تلك الرياضة اقوى الفصل الثاني
عشر في بيان المقصود من هذه المقدمات قال تنبيه اذا قلت
الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات
تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب
فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم
او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه

المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى
سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة اقول
لما فرغ من المقدمات شرع في بيان حصول هذه المشاهدة حال
النوم والمرض وذلك ان الشواغل الحسية متى ما قلت حصل
للنفس تخلص عن شغل التخيل ويمكن من الاتصال بالعقول
والنفوس العلوية فانتقش فيها من النفوس الغيبية فيسيح تلك
النفوس وينجذب الى عالم التخيل ويلوح التخيل للحس المشترك
فينتقش في لوحه فيرى مشاهدة محسوسة وهذا الذي ذكرناه يحصل
في حال النوم وكذلك في حال المرض فان المرض شاغل
للحس وموهن للتخيل فان المرض قد يوهن التخيل كما يوهنه
الحركة الكثيرة فيتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ودعة
وفراغ فينجذب الى النفس الى العالم العلوي ويتصل بالعقول والنفوس
العلوية وينتقش فيها الخبايا العقلية قال فاذا طرى
على النفس نقش من الغيب انزعج التخيل اليه ويلقاه ايضا وذلك
انما يسعه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه
فانه سريع الحركة الى مثل هذا الشيء واما الاستخدام النفس
النطقية له طبعا فانه من معاونة النفس عند امثال هذه
السوانح فاذا قبله التخيل حال ركح الشواغل عنه انتقش في
لوح الحس المشترك اقول اذا اتصلت النفس بتلك
العقول والنفوس وانتقش فيها نقش من ذلك العالم يحرك اليه
التخيل ويلقاه بالقبول وذلك لاحد امور ثلثة الاول قوة
النقش الطارئ على النفس فان الهيآت النفسانية اذا قويت انجذب
منها الى القوى البدنية هيآت مناسبة لها كما تقدم الثاني قوة

حركة التخيل فانها اذا استراحت او وهنت كانت سريع الثنيه لمثل
هذه الحالة الطارية على النفس فينزعج متلقية له بالقبول الثالث
استخدام النفس الناطقة اياها طبعا فان النفس متى سنح لها مثل هذه
السوانح فربما احتاجت الى معاون لها في ذلك وقوة التخيل
من معاونيها واذا قبل التخيل ذلك النفس لوح الى الحس المشترك
فينتقش في لوحه حال ما ينزعج وينمحي عنه الشواغل الفصل
الثالث عشر في سبب وقوع ذلك في اليقظة قال اشارة
واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد ان
يقع لها هذا الخلس والانتهاز حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر
فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا
واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش
فيه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صادفة مثل ما قد يفعله
التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار
الاثر مشاهدا منظرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور
الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة
اقول لما فرغ من بيان سبب ذلك في النوم والمرض
شرع في بيان سبب ذلك في اليقظة فدل عليه بان النفس الناطقة
اذا كانت قوية وافية بالجوانب العلوية والسفلية فقد يحصل لها
مثل هذه الحال في حال اليقظة اذ يكون لها خلسات وانتهازات
فرص فتنجذب فيها الى جانب القدس فتتصل بتلك العقول
وينتقش فيها منها نقوش فينزل منها اليها اثر ما ضعيف فيقف
في الذكر ولا تتعدى الى الخيال واما قوي قوي الاشراق
يشرق في الخيال ويتعدى اليه ويغتصب الخيال لوح الحس

المشترك ويجذبه الى جهته فيرتسم ويثبت فيه لا سيما والنفس الناطقة
معاونة مظاهرة له في هذا الرسم والنفس غير صارفة له عنه
كما يفعله التوهم في المرضى والممرورين وكان هذا الفعل على
هذا الوجه في حال الصحة واليقظة اولى منه في حال المرض
والنوم وقد تقدم ذلك كله ومهما فعل التخيل هذا الفعل صار
ذلك الاثر النازل من جانب الجبروت الى النفس الناطقة ثم
الى التخيل ثم الى الحس المشترك مشاهدا اما منظرا واما صوتا
هاتفا واذا امكن ذلك كان المنظر المشاهد شكلا وهيئة وقورا
عليه سكينة ووقار والصوت المسموع كلاما محصلا منظوما وان
لم يكن شئ منه موجودا في الخارج واكثر ما يكون هذا اذا كان العارف
في اجل احوال الزينة السابق ذكرها الفصل الرابع عشر
في مقدمة ينتفع بها في احوال هذه المشاهدة قال تنبيه
ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية
او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشئ الى شبهه او الى ضده
وبالجملة الى ما هو منها بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة
وان لم يحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه
الجبلة لم يكن لنا ما يستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود
الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح
اخرى اقول القوة المتخيلة خلقت وجبلت محاكية
لكل ما يحصل فيها من هيئة ادراكية او مزاجية حتى يحاكى عنه
غلبة الدم الالوان الاحمر وعند غلبة الصفراء الالوان الصفر
وجبلت ايضا سريعة الانتقال من الشئ الى شبهه او الى ضده
وسبب الانتقال من الشئ الى شبهه او الى ضده امور جزئية لا محالة

وان لم نقف نحن على تلك الامور باعيانها لكنا نعرفها جملة والحكمة
الالهية انما اقتضت خلق هذه القوه على هذه الحلية ليستعين
بها في انتقالات الفكر حين ما يحتاج الى ان تستلوح الحدود
الوسطى لينتقل منها الى المطالب وفي الانتقال من الامور الحاضرة
الى الامور المنسية عند الاحتياج الى تذكرها وفي مصالح اخرى لها
وان لم يكن هذه القوة على هذا الوجه لم يكن لها ما يستعين به
فيما ذكرناه قال يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال
او يضبط وهذا الضبط اما بالقوة من معارضة النفس او لشدة
جلاء الصورة المنتقشة بها فيها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك
صارف عن التلذذ والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح
فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا اقول هذه القوة وهي
المتخيلة تزعجها وتحركها كل سانح الى الانتقال المذكور حتى يضبطها
ضابط ويمنعها مانع لما بينا انها تبعث سريعة الانتقال وذلك
الضابط والمانع اما قوة النفس واما قوة النقش اما قوة النفس
فلانها اذا كانت قوية استولت عليها وضبطتها ومنعتها عن
الافعال واما قوة النقش فلانه اذا كان قويا جليا شديد
التمكن والتمثل صرفها عن التلذذ والتردد والانتقال والالتفات
الى غيره وما يلوح في الخيال بقوة يضبطه في موقف لا يتحول
عنه فانك قد عرفت ان القوة الجسمانية سيما اذا دركت امرا
قويا لا يشعر بالضعيف الفصل الخامس عشر في الاقسام
قال فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم
واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال الا ان الخيال يمعن
في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات

التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه
رابطة الجاش فيرتسم الصورة ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات
اقول لما فرغ من المقدمة شرع في الاقسام الموعود
بها وهي ان النفس الناطقة اذا اتصلت بالعقول المفارقة
فالاثر والنقش الحاصل منها فيها في النوم واليقظة اما ان يكون
ضعيفا واما ان يكون قويا جدا واما ان يكون متوسطا بينهما
فان كان ضعيفا جدا لم يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر اصلا
وان كان متوسطا فانه يحرك الخيال لكن الخيال يمعن في الانتقال
ويتخلى عن الصريح فلا يتمكن الذكر من ضبطه وانما يضبط الذكر
الانتقالات التي للخيال ومحاكياته وان كان قويا جدا فاذا
تلقته النفس وكانت عند تلقيه رابطة الجاش ضابطة النقش
لقوتها ارتسمت الصور فيها ارتساما قويا جليا فلا ويعني بها النفس
حتى يرتسم في النفس ارتساما قويا جليا فلا يتشوش بالانتقال
اصلا قال وليس انما يعرض لك في النوم هذه
الآثار فقط بل وفيما يباشر في افكارك يتطاف فربما انضبط
فكرك في ذكرك وربما انفلت عنه الى اشيا متخيلة تنسيك مهمك
فيحتاج الى التحليل بالعكس فيصير عن السانح المضبوط الى السانح
الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ما اشغله
من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما تقتنصه بضرب من التحليل
والتاويل اقول هذه الحال قد تعرض في حال
اليقظة ايضا فان الانسان اذا كان في فكر فربما بقي فكره
في ذكره مضبوطا حتى يؤديه الى المطلوب وتارة ينقلب عنه
الى اشياء اخرى متخيلة تنسيه ما كان فيه من الفكر حتى يحتاج

بالعكس مرجع عن ابحاض عنده الى ما كان قبله وهكذا العكس
قد يوديه الى اقتناص ما اضله من مهمه واصطياده وربما انقطع
عنه ولا يوديه اليه الفصل السادس عشر في فروع منه
الاقسام قال تنبيه ماكان من الامر الذي فيه الكلام مضبوطا
في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا
او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وماكان قد بطل هو وبقيت
محاكاته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص
والاوقات والعادات الوحي للتاويل والحلم الى تعبير اقول
الاثر القوي جدا اذا كان مضبوطا في الذكر ضبطا مستقرا قويا فان
كان في النوم كان حلما لا يحتاج الى تعبير وان كان في اليقظة
كان الهاما او وحيا صريحا لا يحتاج الى صريح تاويل وان لم يكن
كذلك بل بطل ذلك الاثر وبقيت محاكياته فان كان في اليقظة
كان محتاجا الى تاويل وان كان في النوم كان حلما محتاجا
الى تعبير ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والاوقات
والاعداد الفصل السابع عشر في اسباب اخرى للمنطق
بالغيب قال اشارة وانه قد يستعين بعض الطبائع
بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة
الملتقية للغيب تلقيا صالحا ومدوحه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص
بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى
الكاهن في تقدمه معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال
يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل له والمستمعة
يضبطون ما يلفظه حفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل
بعض ما ينطق يستنطق في هذا المعنى بتامل لطخ من سواد

[illegible]

راق وباشياء يترقرق وباشياء امور فان جميع ذلك مما يشغل
210 الحس بضرب من الحصر اقول قد تبين ان الحس
الظاهر والباطن يشغلان النفس الناطقة عن تلقي الغيب فاذا
امسكا عن فعلهما استعدت القوة الملتقية له فيلقاه تلقيا بالغا
ويعين على ذلك افعال توجب حيرة في الحس ووقفة في
الخيال كما يستعين بعض الكهنة بافعال توجب الحيرة والوقفة
المذكورين حال ما وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك
قبوله لتلقي ذلك الغرض كما يحكى عن قوم من الترك انهم
اذا ارادوا تقدم معرفة في مهماتهم فزعوا الى كاهنهم وفزع ذلك الكاهن
الى شد وعدو وبالجملة حركات عنيفة حتى يلهث منها بحيث
يكاد ان يغشى عليه فيتخيل له امورا ينطق بها والسامعون
يحفظون ما ينطق به ثم يبنون عليه تدابير امورهم وكما يستعين
بعض من يستنطق في هذا المعنى بان يامر شخصا ان يتامل
شيئا براقا شفافا يرعش البصر برجرجته واضطرابه ويدهش
بشفيفه او يتامل شيئا مطلوخا بسواد براق وباشياء تترقرق
وتلمع فان ذلك كله مما يشغل الحس بنوع من الحيرة والدهشة
قال وربما تحرك الخيال تحريكا محيرا كانه احتيال لا طبع
وفي حيرتهما المسالة فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا
في طباع من هو اختيار بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول
الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على
ذلك الاسهاب في الكلام المخلط والايهام بمس الجن وكل
ما فيه تحير وتدهيش واشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم
يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحا للغيب

ضربا من ظن قوي وتارة يكون سببها خطاب من اوهيات
غايب وتارة يكون مع رأى من شيء للبصر مكافحة حتى
شاهد صورة الغيب مشاهدة اقول قد عرفت ان
الخيال اذا حصل فيه حيرة ما قد تقوى القوى الملتفتة للغيب
وكل ما تقدم من تحير الحس والخيال واذا حصل فيها حيرة
حصل بسبب ذلك امثال فرصة من الخلسة المذكورة واعنا بها
ان تلك الخلسة تعرض اذا عرضت للخيال حيرة فتقوى
القوة الملتفتة للغيب وكل من كان بطباعه اقرب الى الدهش
والحيرة كان تاثير ذلك فيه اعظم وكان قبوله للاحاديث المخلطة
اكثر كالبله سيما من الصبيان والاسهاب والاطناب في
الكلام المخلط يعين على تلك الحيرة وكذلك الايهام بتلبيس
الجن وحضورهم وكل ما يوجب الدهش والحيرة واذا اشتد
توكل الوهم وتكلفه بذلك الطلب عرض الاتصال المذكور
بسرعة فتارة يكون لمحات الغيب نوع من الظن القوي
واخرى بخطاب الجن واخرى سماعا من هاتف واخرى
كاترائي بالشيء للبصر مكافحة واستقبالا ومواجهة فترى صور
الغيب مشاهدة الفصل الحادي عشر في تجربة هذه
المشاهدة قال تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل
القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صيرت اليها من
امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها
تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها اقول استعلام
اسباب المشاهدة والغيب وغيره ليس من الامور العقلية
المستشهد بها عليه فقط بل التجربة اوجبت اعتقاد هذه المشاهدة

وطلبت لها اسبابها وان كانت الامور العقلية تدل على امكانها
قال ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان تعرض
لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في
غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون
وصحة وداعيا الى سببه فاذا اتضح حسمت الفايدة به واطمانت
النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل
فيما يرباه منها وذلك من اجسم الفوايد واعظم المهمات اقول
من محبي الاستبصار من يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم
ويشاهدونها من غيرهم فيكون ذلك تجربة لهم وحجة في اثبات
امر عجيب وهو في نفسه كاين بوقته وداعيا الى طلب سببه
فيحصل فايدة عظيمة جسيمة وطمانينة من النفس الى وجود
اسباب ذلك وخضع الوهم للعقل فلا يعارضه فيما يربيه ويعلو
علوه منها وذلك من اعظم المهمات واجسم الفوايد قال
ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب مما شاهدناه ومما حكاه
من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان
عليه ان لا يصدق التفصيل ايضا اقول قال
الشيخ لو حكيت جزئيات هذا الباب مما شاهدناه وحكاه لنا
من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الاجمال كيف
يصدق التفصيل وانا اقول لقد صدق الشيخ فيما قاله
فاني شاهدت من نفسي كثيرا من هذا الباب حين كان
العلايق بيني وبين غيري منقطعة وتوجهي الى الحق قويا
ولم يعدل اذ ذاك في سري وضميري جميع متاع الدنيا وزخرفها
مثقال ذرة بل كان عدمه اثر عندي واحب نسال الله ان

يعطف علينا بفضله المسئلة الرابعة في سبب خوارق
العادات وفيها فصول الفصـــل الاول في المنع من
الاستنكار قال ـــــ تنبيه ولعلك قد يبلغك عن العارفين
اخبار يكاد يأتي بقلب فيبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال
ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى فشفوا او دعا
عليهم فخسف بهم وزلزلوا وهلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم
طيرا ومثل ذلك مما لا ماخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف
ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة ربما
ياتي لي ان اقتص بعضها عليك اقول ـــــ قد يوثر عن
العارفين اخبار يكاد يأتي بقلب العادة وخرقها فلا ينبغي ان
تتلقى ذلك بالتكذيب فان لامثال ذلك اسبابا في مذهب
الطبيعة نقص عليك بعضها وذلك ظاهر الفصـــل الثاني
في بيان سبب ذلك توجد من التفصيل قال ـــــ يذكره
ونبهه اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها
مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلايق آخر وعلمت ان
تمكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له
بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء
يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام
الانسان تغير مزاج مدرجا او دفعه وابتداء امراض او افراق
منها ولا تستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكه يتعدى
تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية
مزاجها يكون قد اثرت بمبادي الجميع ما عددته اذ مادتها هذه الكيفيات
لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت

انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد ولا يستنكر ان يكون
لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخرى ينفعل عنها
انفعال بدنه ولا يستنكر ان يتعدى عن قواها الخاصة
الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لا سيما اذا كانت سحدت
ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فيقهر شهوة او غضبا او خوفا
من غيرها اقول ـــــ هذا البيان مبني على مقدمات
احدها ان النفس الناطقة مباينة الجوهر للبدن ليست علاقتها
معه علاقة المنطبع فيه وقد سبق ذلك فيما سبق المقدمة
الثانية ان الهيئات النفسانية الاعتقادية وما يتبعها قد يتادى
الى بدنها المتعلقة به وقد سبق ذلك ايضا واكده بوجوه الاول
انا اذا فرضنا جذعا فوق فضاء فاذا مشى الانسان عليه فقد
تزلق رجله فيسقط مهاويا ولو فرض ذلك الجذع على الارض
عدا عليه ولا تزلق رجله وما ذلك الا ان توهم السقوط توجب
الانزلاق والسقوط الثاني ان تغير المزاج بالتدريج او
دفعة ربما تبع الاوهام والهيئات النفسانية من الحزن والسرور
فيعرض سوء المزاج بالحزن والفرح وضده بضدهما الثالث
ان توهم المرض او الافراق منه وهو الاقبال على الصحة
توهما شديدا توجب الافراق من المرض عرف ذلك بالاستقراء
المقدمة الثالثة انه ليس كلما يسخن حارا ولا كل ما يبرد
باردا فان الافيون يبرد اكثر من الكافور مع ان الكافور ابرد منه
اذا عرفت هذه المقدمات فنقول لا استبعاد في ان يكون
النفس الناطقة التي للانسان يفعل في عنصر من العناصر او في
جسمها ما يفعل في بدنها ويتعدى تاثيرها عن بدنها الى غيرها فيكون

النفس كانها نفس بوجه ما للعالم لقوتها ولان النفس انما يؤثر
في جميع ما عددناه بكيفية مزاجية فيكون تلك الكيفية المزاجية
مبدا له اذ مادة جميع ذلك هو الكيفيات المزاجية ولاسيما في جرم
هو اشد مناسبة وموافقة لبدنها في المزاج فيكون تاثيرها فيه اشد
واقوى ولاسيما وقد بينا ان الموجب لمزاج ما والمؤثر فيه لا يجب
ان يكون سببها لذلك المزاج فلا يستنكر ان يكون نفس ما قوته
بحيث تؤثر في جرم غير بدنها ينفعل عنها انفعال بدنها ولذلك
لا يستنكر ان يتعدى عن خواص قواها الى قوى نفوس اخرى
تفعل في تلك القوى لاسيما اذا شحذت ملكتها وحددها بكسر قواها
البدنية وقهرها عن الشهوة والغضب بالرياضة كما عرفت اوكسر
الخوف من غيرها القوى البدنية واعلم ان المقصود من هذا
الفصل نفي استبعاد ان يكون لنفس ما من النفوس الانسانية
هذه القوى التي ذكرناها وذلك غير محتاج الى هذه التطويلات
بل يكفي فيه المقدمتان الاوليان الفصل في ان القوة
المذكورة لتلك النفس عرضية لها قال اشارة هذه
القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي الذي لما يفيده من
هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية شخصها وقد يحصل لمزاج يحصل
لضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكا كما يحصل
لاولياء الله الابرار اقول هذه القوة لهذه النفس واختصاصها
بها ليست ذاتية للنفس الناطقة لان النفوس الناطقة متساوية
في تمام الماهية بل عرضية لها وعروض ذلك على ثلثة اوجه الاول
ان يكون لاجل المزاج الاصلي الذي لبدنها فان المزاج الاصلي لكل
بدن يفيده هيئة نفسانية يصير ذلك المزاج للنفس المعينة الشخصية

بشخصيتها ومعناه ان كل مزاج اصلي يستحق نفسا معينة مناسبة له
يتعلق به فاذا وقع لبدن شخص ما مزاج اصلي يناسب نفسا لها
هذه القوة جذب تلك النفس وتعلقت به الثاني ان يكون
ذلك لاجل مزاج حادث طار على المزاج الاصلي الثالث ان
يكون ذلك بنوع من الكسب بتجرد النفس عن العلايق البدنية
وتزكيتها وتصفيتها بالرياضة فانه اذا اشتد الزكا والصفا للنفس
حصلت لها هذه القوة وهذه اداب اولياء الله الابرار الفصل
الرابع في اقسام النفوس التي يحصل لها هذه القوى قال
اشارة الذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا
مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده
تزكية لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ
مبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في
الشر وهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلواء في
هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكيا فيه اقول اقسام
النفوس التي لها هذه القوة بحسب المزاج الاصلي ثلثة
الاول نفوس الانبياء والثاني نفوس الاولياء والثالث
نفوس السحرة المستعملة لتلك القوة في الخبث والفساد لان
النفوس التي هي صاحبة هذه القوة اما ان يكون خيرة
واما ان يكون شريرة فان كانت خيرة فهي اما نفوس الانبياء
ونفوس الاولياء ويفترقان بالامور التي ذكرناها في الكتب
الكلامية وان كانت شريرة فهي نفوس السحرة المستعملة تلك
القوة في الخبث والفساد والنفوس الخبيثة ان صارت
مرتاضة مزكاة بالرياضة بلغت من ذلك المعنى مبلغا عظيما

والسريرة قد ينكس قدرها من الخبث والشر من تلك القوة فلا
يلحق درجة الاذكياء الذين هم الانبياء والاولياء ٥
الفصل الخامس فيما يؤكد القسم الباقي قال
اشارة الاصابة بالعين يكاد من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة
نفسانية معجبة يؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد
هذا من يفرض ان يكون الموثر في الاجسام ملاقيا او مرسل
جزء او محيل كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه فاستسقط
هذا الشرط عن درجة الاعتبار اقول الذي يؤكد
القول بوجود النفوس الشريرة التي لها هذه القوة الاصابة بالعين
فان مبدأها هيئة نفسانية معجبة تؤثر في نهك المتعجب منه وضعفه
على سبيل المبالغة فهذه النفس يقرب من نفس الساحر الخبيث
وهذا المعنى لا يستبعد الآن شرط في كون الشيء مؤثرا في الاجسام
ان يكون اما ملاقيا لها كما في احراق النار بالمماسة واما بارسال
جزء اليها كما زعم بعضهم في اصابة العين انه يخرج من قلب العاين
نفس يتصل بالمعين وفي جذب المغناطيس الحديد انه يخرج
منه خطوط دقيقة يتصل بالحديد فيجذبه او انفاد كيفية في واسطة
كما في تسخين النار بتوسط ما يجاورها فانها يسخن المجاور بتوسطه
لما يجاوره ومن تامل ما اصلناه من قبل من تاثير الاوهام
والنفوس في بعض الامزجة اسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار
الفصل السادس في ان مبدأ الامور الغريبة قد يكون غير
القوة النفسانية قال تنبيه ان الامور الغريبة
تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلثة احدها الهيئة النفسانية
المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس

للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام
ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس
ارضية مخصوصة باحوال ملكية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث
آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول والكرامات والنيرنجات
من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث
اقول لما تبين ان القوة النفسانية قد تؤثر
في الامور الغريبة ذكر ان غيرها قد تؤثر ايضا وحينئذ يكون اقسام
المؤثرات في الامور الغريبة في العالم العنصري ثلثة الاول
القوة النفسانية التي ذكرناها والثاني الخواص المودوعة في
الاجسام فان بعض العنصريات قد يختص بخاصية يؤثر في امر
غريب وذلك مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة يخصه
الثالث القوى السماوية فانها يؤثر في الاجسام العنصرية آثارا
غريبة وذلك على وجهين احدهما ان يكون بين الاجسام
السماوية التي لها تلك القوى وبين امزجة اجسام ارضية
هيئات وضعية وثانيهما ان يكون بين تلك الاجسام
او قواها وبين نفوس ارضية مخصوصة احوال فعلية او انفعالية
مناسبة اما القسم الاول وهو ان يكون المؤثر قوة نفسانية
فقد ذكرنا اقسامه وهي المعجزات والكرامات والسحر
واما القسم الثاني وهو ان يكون المؤثر فيه قوة جسمانية
عنصرية فهي المسمى بالنيرنجات وهو استعمال القوى العنصرية
والثالث هو الطلسمات وهو استعمال القوة الفلكية
على احد الوجهين المذكورين الفصل السابع في
النصيحة قال نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك

عن العامية بوان سرامنكر الكل شيء وذلك طيش وعجز وليس
الخرق في تكذيبك ما لم تستبن جليته دون الخرق في تصديقك
ما لم تقم بين يديك بينته بل عليك بحبل التوقف وان ازعجك
استنكار ما يوعاه سمعك ما لم يتبرهن استحالته لك والصواب
لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم
البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية
الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب
اقول ان قوما من المتفلسفة الظاهريين يبادرون
الى انكار المعجزات والكرامات وكل ما يخالف العادة لزعمهم
ان ذلك يرفعهم عن درجات العوام ووصف الشيخ ذلك بالطيش
والعجز عن الاستبصار وليس الحمق والخرق في انكار ما لم
يقم عليه حجة وبرهان اقل من التصديق بما لم تقم عليه حجة
دليل فيجب على العاقل اذا سمع شيئا ان لا يبادر الى انكاره
بل يرجع الى الحجة فان قامت على وجوده او عدمه استروح
اليه والا سرحه الى بقعة الامكان وتوقف عن الانكار
فان رجع عند ذلك الى متابعة الانبياء في افعالهم والانقياد
الى اقوالهم كان ذلك اولى واحرى فان من القوى العالية
الفاعلة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على امور غريبة
اذا اقتضت الحكمة وحققها احاطت ببعض وسع ما في النفوس
البشرية من الاحاطة بها الفصل العاشر في خاتمة
الكتاب والوصية قال خاتمة ووصية ايها الاخ
اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك
قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن

لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة
او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت
من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع
اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته
ما يسالك منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله
وعاهده بالله وبالايمان التي لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجراك
متاسيا بك فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك
وكفى بالله وكيلا اقول وصف الشيخ هذا الكتاب
بانه محض فيه عن زبدة الحق يعني ميز زبده عن المخيض وجعله لقمه
القمها المستعد به وفيه الطعام ما يختار منه للضيف ثم اوصى
بان يصان هذا الكتاب عن الجاهلين صونا له عن الضياع
فقد قيل ومن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
واما البليد الذي لا فطنة له ولا ذكاء فانه لا ينتفع به بل ربما
اورثه شبهة في الشرائع والملل واضله عن سبيل الحق ويسلكه
في جملة العوام الجهلة الذين يقلدون في هذه الامور وربما
صده عن الرشاد وحمله ذلك على اتباع المتفلسفة الذين
سبق ذكرهم ووصى ان لا يضع العلم الا فيمن يثق بنقاء
سريرته وحسن نيته ويكون متوقفا عما يسرع اليه من الوسواس
الا ان تبين له الحق فاذا لاح له الحق اخذه بالقبول
وتلقاه بالتصديق واوصى فيه ايضا بان لا يؤتى من الحكمة
التي اودعها فيه الا شيئا فشيئا بحيث يعرف بما سلف لما سيلحق وان
يوصي من يؤتيه ذلك بمثل هذه الوصية ايضا وهذا آخر ما املناه
ههنا من شرح هذا الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه تم هذا الكتاب على يد

وصف

العبد الضعيف حضرت يوسف في اوايل شهر الله المبارك رمضان
سنة خمس وسبعماية والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ٥